



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2019

---

## Von Casanova bis Vertrauen: Aspekte der italienischen Aufklärung

Rother, Wolfgang

**Abstract:** Trotz florierender Gesellschaften, die sich der Erforschung des 18. Jahrhunderts widmen, trotz zahlreicher internationaler Kongresse und Tagungen, an denen Themen und Aspekte der europäischen Aufklärung diskutiert werden, fristet die Erforschung der Philosophie des italienischen Settecento immer noch ein Schattendasein. Dies gilt in besonderem Masse für den deutschsprachigen Raum, obwohl hier 2005 eine umfangreiche Monographie zu den nord- und mittelitalienischen Zentren der Aufklärung und 2011 ein historischer Gesamtüberblick über die italienische Philosophie des 18. Jahrhunderts erschienen sind - W. Rother: *La maggiore felicità possibile. Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien* (2005) - J. Rohbeck, W. Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Band III: Italien* (2011). Das vorliegende Buch knüpft an diese Werke an und führt die darin vorgezeichneten Forschungslinien weiter. Am Leitfaden von zehn Stichworten, die für die Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts von besonderem Interesse sind, werden Phänomene untersucht, die zu den Signaturen der italienischen Philosophie der Aufklärung gehören, und es werden Aspekte des Denkens und der Kultur des italienischen Settecento beleuchtet, die bisher kaum im Fokus der Forschung standen

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.lib.01>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-177350>

Monograph

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Rother, Wolfgang (2019). *Von Casanova bis Vertrauen: Aspekte der italienischen Aufklärung*. Zürich: Hauptbibliothek Open Publishing Environment (HOPE).

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.lib.01>

Wolfgang Rother

# Von Casanova bis Vertrauen

Aspekte der italienischen  
Aufklärung

conexus

Publiziert mit Unterstützung der Privatdozenten-Stiftung der  
Universität Zürich

© 2019 conexus. Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden  
und Lehrenden der Universität Zürich

Alle Beiträge dürfen im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 –  
Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine  
Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



Wolfgang Rother: Von Casanova bis Vertrauen. Aspekte der italienischen  
Aufklärung

<https://doi.org/10.24445/conexus.lib.01>

ISSN 2673-1851

# conexus

## Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

Herausgeber

[Prof. Dr. Wolfgang Rother](#)

Philosophisches Seminar

Redaktionskommission

[Prof. Dr. Jan-Andrea Bernhard](#)

Theologische Fakultät

[Prof. Dr. Michael Hässig](#)

Vetsuisse-Fakultät

[PD Dr. Sabine Hoidn](#)

Institut für Erziehungswissenschaft

[PD Dr. Malcolm MacLaren](#)

Rechtswissenschaftliche Fakultät

[Prof. Dr. Matthias Neugebauer](#)

Theologische Fakultät

[Prof. Dr. Stephan R. Vavricka](#)

Medizinische Fakultät

[Prof. Dr. Ulrike Zeuch](#)

Deutsches Seminar

# Inhalt

---

Vorwort .....	7
CASANOVA	
Casanovas Philosophie im Kontext .....	11
1. Die Entdeckung des Philosophen Casanova .....	11
2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Philosophie Casanovas .....	15
3. Casanova und die italienische Philosophie der Aufklärung .....	30
ETHIK	
Pietro Verris Synthese von Utilitarismus und Pflichtethik .....	41
1. Die Rolle der Vernunft in Verris Ethik .....	42
2. Verri als Vorläufer Kants? .....	47
FOLTER	
Der Kampf für die Humanisierung des Strafprozesses .....	53
1. Von der Mailänder Pestverschwörung (1630) zu Verris <i>Osservazioni sulla tortura</i> .....	54
2. Argumente gegen die Folter .....	57
FREIHEIT	
Facetten des Freiheitsdenkens: Cesare Beccaria, Dalmazzo Francesco Vasco und Agostino Paradisi .....	60
1. Zwischen Aristotelismus und Kant .....	61
2. Beccaria: Freiheit oder Sicherheit? .....	64
3. Vasco: Antidespotismus .....	67
4. Paradisi: Ökonomischer Eudämonismus und politische Freiheit .....	70

## 5 INHALT

### HEXENWAHN

Die Diskussionen über Hexerei und Magie im aufgeklärten Mailänder Rechtsdenken .....	74
1. Der historische und ideengeschichtliche Kontext ....	74
2. Verris <i>Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese</i> .....	76
3. Beccaria über Verbrechen, die keine sind .....	79

### PHILOSOPHIE

Philosophie für alle. Die Zeitschrift <i>Il Caffè</i> als Organ der Mailänder Aufklärung .....	84
1. Philosophie im Kaffeehaus .....	85
2. Themen und Gegenstände der Philosophie .....	88
3. Das philosophische Publikum .....	90
4. Chancen und Grenzen der philosophischen Zeitschrift .....	93

### RELIGION

Religion und Säkularisierung in Cesare Beccarias Strafrechtsdenken .....	96
1. Religionskritik und Aufklärung .....	96
2. Göttliches, natürliches und gesellschaftliches Recht .....	99
3. Sünde und Verbrechen .....	102
4. Eide .....	103
5. Selbstmord und Selbstmordattentat .....	104
6. Inquisition .....	105

### ROUSSEAU

Die Rousseau-Bilder von Ferdinando Facchinei, Giacinto Sigismondo Gerdil, Cesare Beccaria und Dalmazzo Francesco Vasco .....	108
1. Emblematische und textliche Rousseau-Rezeption ...	108
2. Facchinei oder das Gespenst des «italienischen Rousseau» .....	111
3. Gerdil oder der unpolemische Anti-Rousseau .....	118

## 6 INHALT

4. Beccaria oder der «italienische Rousseau» als Rousseau-Kritiker .....	123
5. Vasco: Rousseau für Korsika .....	125
TODESSTRAFE	
Cesare Beccarias <i>Dei delitti e delle pene</i> .....	130
1. Zwischen Rousseau und Kant .....	131
2. Utilitarismus und Kontraktualismus .....	137
3. Talion, Prävention, Abschreckung und Menschlichkeit .....	139
VERTRAUEN	
«Confidenza reciproca» und «fede pubblica». Cesare Beccaria und Antonio Genovesi über die Grundlage von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft .....	146
1. Genovesi und die Erziehung zum Vertrauen .....	147
2. Beccaria und die moralische Politik .....	153
Bibliographie .....	158
Nachweise .....	175

## Vorwort

---

Trotz florierender Gesellschaften, die sich der Erforschung des 18. Jahrhunderts widmen, trotz zahlreicher internationaler Kongresse und Tagungen, an denen Themen und Aspekte der europäischen Aufklärung diskutiert werden, fristet die Erforschung der Philosophie des italienischen *Settecento* immer noch ein Schattendasein. Dies gilt in besonderem Masse für den deutschsprachigen Raum, obwohl hier 2005 eine umfangreiche Monographie zu den nord- und mittelitalienischen Zentren der Aufklärung<sup>1</sup> und 2011 ein historischer Gesamtüberblick über die italienische Philosophie des 18. Jahrhunderts<sup>2</sup> erschienen sind.

Das vorliegende Buch knüpft an diese Werke an und führt die darin vorgezeichneten Forschungslinien weiter. Am Leitfaden von zehn Stichworten, die für die Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts von besonderem Interesse sind, werden Phänomene untersucht, die zu den Signaturen der italienischen Philosophie der Aufklärung gehören, und es werden Aspekte des Denkens und der Kultur des italienischen *Settecento* beleuchtet, die bisher kaum im Fokus der Forschung standen.

Zu diesen bisher weitgehend unerforschten Aspekten gehört – um das erste im Buchtitel erscheinende Stichwort aufzugreifen – die Philosophie Giacomo Casanovas, die, soweit sie in den publizierten Werken fassbar ist, im Schatten der *Histoire de ma vie* stand, die aber erst jetzt, nach der Erschliessung und Edition des handschriftlichen Nachlasses, für die Forschung zugänglich ist.

<sup>1</sup> W. Rother: La maggiore felicità possibile.

<sup>2</sup> J. Rohbeck, W. Rother: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, III: Italien.



Dass der Begriff des Vertrauens eine zentrale Rolle im Aufklärungsdenken spielt, ist auf den ersten Blick vielleicht überraschend. Er wird in thematischen Zusammenhängen relevant und reflektiert, in denen man ihn nicht unbedingt erwarten würde, nämlich im Kontext der im 18. Jahrhundert entstehenden politischen Ökonomie, zu deren italienischen Protagonisten Antonio Genovesi gehört, und im Kontext der Rechtsdenkens, namentlich des Strafrechts, zu dessen Reform Cesare Beccaria wichtige Beiträge geliefert hat.

Ein Stichwort, das natürlich nicht fehlen darf, ist Philosophie. Auch wenn philosophisches Denken als Inbegriff aufgeklärten Denkens gilt, machten die italienischen Aufklärer die Philosophie selbst erstaunlicherweise selten zum Gegenstand ihrer Reflexion, obwohl sie das Wort häufig benutzten und sich selbst als Philosophen verstanden. Der Kontext, in dem der Philosophiebegriff bedeutsam wird, ist – auch dies ist bemerkenswert – die Aufklärungspublizistik. Die Autoren der Zeitschrift *Il Caffè*, des Organs der Mailänder Aufklärung, wollten die Philosophie aus ihrem akademischen Kontext befreien und sie als gesellschaftlich und politisch relevante Wissenschaft für ein breites bürgerliches Publikum etablieren, um auf diese Weise die Ideen der Aufklärung zu propagieren und praktische Reformen zu initiieren.

Zentrale Stichworte für das Denken der Aufklärung sind, wenn man Aufklärung retrospektiv von ihrem Kulminationspunkt in der Philosophie Kants her betrachtet, Ethik und Freiheit. Die ethischen Debatten, die in der italienischen Aufklärung gewöhnlich unter utilitaristischen Prämissen geführt wurden, werden im vorliegenden Beitrag auf bisher kaum beachtete Spuren einer Pflichtethik untersucht. Auf diese Weise werden Konstellationen fassbar, in denen kantische Konzeptionen präformiert sind, die ihrerseits mit dem Main-Stream-Utilitarismus der Epoche verbunden werden. Das staatsphilosophische Pendant zur utilitaristischen Ethik ist der politische Eudämonismus, das grösstmögliche Glück der grössten Zahl – aber der Glücksbegriff wird konterkariert durch einen Begriff der Freiheit, der auf Rousseau rekurriert, ihn aber in entscheidenden Punkten radikalisiert und in bestimmten Aspekten wiederum kantische Positionen antizipiert.

Eine entscheidende Inspirationsquelle der italienischen Philosophie der Aufklärung ist ohne Zweifel Rousseau. Der Genfer Philosoph ist geradezu omnipräsent – und seine Rezeption kann als relativ gut erforscht gelten. Der vorliegende Beitrag lässt daher die textliche Rezeption beiseite und schlägt einen anderen Weg ein, indem er das untersucht, was man als «emblematische Rezeption» bezeichnen könnte, und aufzeigt, wie «Rousseau» als Kampfbegriff in unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen und für unterschiedliche Argumentationsstrategien verwendet wurde.

Die Bedeutung Beccarias für die Abschaffung der Todesstrafe sowie die Rezeption und Nachwirkung seiner Abhandlung *Dei delitti e delle pene* ist gut erforscht. In der vorliegenden Studie wird ein Perspektivenwechsel vorgenommen und versucht, die Argumente Beccarias im Licht ihres historischen und ideengeschichtlichen Kontextes (Rousseau und Kant) zu untersuchen und sie vor allem einer systematischen Analyse am Leitfaden der von Beccaria selbst in Anschlag gebrachten theoretischen Kontexte des Utilitarismus, des Kontraktualismus und der Humanität zu unterziehen. In einer kurzen Studie zur Folter werden die Argumente Beccarias und vor allem Pietro Verris untersucht, der eine umfangreiche Studie zur Folter verfasst hat: die *Osservazioni sulla tortura*, die allerdings erst posthum publiziert wurden.

Dass das Werk Beccarias zum Strafrecht bisher kaum erforschte Aspekte der Religionskritik enthält, die in aktuellen Diskussionen über den laizistischen und freiheitlichen Rechtsstaat von grundlegender Bedeutung sind, wird in einem Beitrag unter dem Stichwort Religion gezeigt. In den gleichen religions- und kirchenkritischen Zusammenhang gehören die bisher nicht auf ihre systematische und ideengeschichtliche Relevanz hin untersuchten Analysen Verris und Beccarias zum Hexenwahn.

Das vorgelegte Buch basiert auf neueren Forschungen und vereinigt Studien, die in unterschiedlichen Kontexten entstanden sind. Sie waren als Vorträge an Fachtagungen, Buchkapitel oder Zeitschriftenartikel konzipiert.<sup>3</sup> Einige Studien werden hier erstmals

<sup>3</sup> Vgl. die Nachweise am Schluss des Buches.

publiziert und die meisten wurden nicht auf Deutsch verfasst. Die ursprünglichen Texte und die Übersetzungen wurden für das vorliegende Buch grundlegend revidiert und neu bearbeitet.

Mit der Einordnung der Beiträge unter einschlägige Stichworte oder Schlüsselbegriffe soll unterstrichen werden, dass sich das vorliegende Buch als Supplement zur Erforschung der europäischen Aufklärung versteht. Insbesondere soll dadurch der Anschein von Systematik, Vollständigkeit oder monographischer Abgeschlossenheit vermieden werden. Forschung, zumal philosophiehistorische, muss immer Stückwerk bleiben. Die Zeit der grossen Synthesen ist vorbei.

Das vorliegende Buch erscheint auf der im Zusammenhang mit der nationalen Open-Access-Strategie gegründeten Plattform HOPE der Universität Zürich. Dem Open Access Publishing Team der Hauptbibliothek der Universität Zürich danke ich für den professionellen technischen Support. Die Kosten für Satz und Layout hat die Privatdozenten-Stiftung der Universität Zürich finanziert. Ihr gilt mein herzlicher Dank für ihre grosszügige Unterstützung.

Zürich, im Herbst 2019

Wolfgang Rother

## Casanovas Philosophie im Kontext

### 1. Die Entdeckung des Philosophen Casanova

Casanova als Philosoph? Dass sich Casanova, der sich durch die Schilderungen seiner Abenteuer und zahlreichen Liebschaften einen Platz in der Weltliteratur gesichert hat, eingehend mit philosophischen Fragen beschäftigte, war den Zeitgenossen durchaus nicht unbekannt. So lässt Casanova beispielsweise in dem 1769 erschienenen Supplement zur Widerlegung der venezianischen Regierungsgeschichte einen Menschen einen Dialog mit der Vernunft führen<sup>1</sup> – allerdings sind nur die ersten neun Seiten ein wirklicher Dialog, der grössere Teil des Textes umfasst einen kurzen Abriss der Geschichte der Philosophie von Pythagoras und Thales bis Newton. Philosophische Reflexionen finden sich ebenfalls in dem 1787 in Prag erschienenen phantastisch-utopischen Roman *Icosameron*. Zu den zweifellos interessantesten philosophischen Texten zählt der umfangreiche, mehr als hundert Seiten umfassende Kommentar zu den ersten drei Kapiteln der Genesis, den Casanova dem Werk vorangestellt hat<sup>2</sup> – zusammen mit den Widmungsschreiben zum ersten und zweiten Band.<sup>3</sup> Im dritten Band legt der Protagonist Edouard in seiner Erzählung über die einfache Moral,

<sup>1</sup> G. Casanova: *L'Homme, et la Raison*.

<sup>2</sup> G. Casanova: *Commentaire littéral sur les trois premiers chapitres de la Genèse*.

<sup>3</sup> G. Casanova: *Icosameron*, I, p. III–XXXII; II, p. III–XL.

die er seine Kinder lehrt, eine kurze Fassung der natürlichen Religion dar, und im vierten Band wird wiederum die Erschaffung der Welt thematisiert.<sup>4</sup> Da das *Icosameron* aber offenbar ein verlegerischer Misserfolg war – am Ende des fünften Bandes sind die Namen der lediglich rund 150 Subskribenten aufgeführt –, gerieten das Werk und Casanovas philosophische Interessen rasch in Vergessenheit.

Aber mit der Erschliessung des literarischen Nachlasses in der Schlossbibliothek Dux rief sich der Philosoph Casanova wieder in Erinnerung. 1930 hat Edgar von Schmidt-Pauli eine Reihe philosophischer Texte des «anderen Casanova» in deutscher Übersetzung publiziert.<sup>5</sup> Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die 1956 erschienene Arbeit von Annibale Bozzola über den «Aufklärer Casanova».<sup>6</sup> In den 1990er Jahren begann schliesslich die systematische Edition der philosophischen Texte Casanovas. Den Anfang machte Federico Di Trocchio, der 1990 eine zwischen 1774 und 1783 verfasste Handschrift über Philosophie und Philosophen edierte.<sup>7</sup> 1993 publizierte Francis Lacassin eine Reihe philosophischer und theologischer Inedita, darunter achtzehn Dialoge «Le philosophe et le théologien», drei «Dialogues avec le Prince» über den Geiz, eine Diskussion der Frage «Si J.-C. puisse être accusé d'avoir menti lorsqu'il dit qu'il ignorait le temps de la fin du monde», eine kurze Notiz zum «Paradis, mot persan», eine «Méditation à mon lever du 29 Mai 1789» über die Existenz Gottes, einen «Rêve: Dieu. Moi», das heisst einen im Traum geführten Dialog Casanovas mit Gott darüber, wie er als immaterielles und unendliches Wesen erkannt werden kann, über die Unsterblichkeit der Seele, den freien Willen und den Atheismus, dann eine kurze Schrift «Sur la nature de Dieu», einen ebenfalls kurzen «Essai sur la Matière», in dem Bacons Theorie der Erschaffung der Welt und Hobbes' angeblicher Atheismus erörtert werden, eine Seite «Sur le suicide», einen «Dialogue entre le philanthrope Robespierre et un galérien misanthrope

<sup>4</sup> Ebd., III 97–101; IV 47–59.

<sup>5</sup> E. von Schmid-Pauli (Hg.): Der andere Casanova, 221–302.

<sup>6</sup> A. Bozzola: Casanova illuminista.

<sup>7</sup> G. Casanova: Della filosofia e de' filosofi.

Bonne-voile» über die Freiheit, und schliesslich eine Abhandlung über «Le Peuple français», die eine Kritik der Jakobiner sowie ästhetische und literarische und pädagogische Reflexionen enthält.<sup>8</sup> Ebenfalls 1993 edierte Tom Vitelli die vermutlich 1784 verfassten «Philocalies»,<sup>9</sup> eine Satire nach dem Vorbild des Horaz, die den Entwurf eines umfangreicheren, 1785 geschriebenen Essays über die Sitten, die Wissenschaften und die Künste bildeten, den Gérard Lahouati und Helmut Watzlawick 2001 publizierten.<sup>10</sup>

Di Trocchio, dessen Arbeit über Casanovas Philosophie immer noch nicht überholt ist,<sup>11</sup> kann als der eigentliche «Entdecker» des Philosophen Casanova gelten, dem die Philosophiegeschichtsschreibung immer noch nicht die ihm gebührende Beachtung schenkt. Selbst in der neuesten, von mir mitherausgegebenen Darstellung der Geschichte der italienischen Philosophie des 18. Jahrhunderts findet sich der Name Casanovas nicht einmal im Register<sup>12</sup> – insofern ist der vorliegende Beitrag auch die Tilgung einer Schuld.

Unter den philosophischen Themen, mit denen sich Casanova beschäftigte, nimmt die Reflexion über religiöse und theologische Fragen eine zentrale Stellung ein. Seine entsprechenden Interessen fanden ihren biographischen Niederschlag in seiner (allerdings kurzen) kirchlichen Laufbahn – er hatte die niederen Weihen und den Titel eines Abate erhalten, stand im Dienst des Kardinals Aquaviva und war als Spion für die Inquisition tätig.<sup>13</sup> Um die

<sup>8</sup> G. Casanova: *Histoire de ma vie*, I 1108–1426.

<sup>9</sup> G. Casanova: *Philocalies*. Sur les sottises des mortels.

<sup>10</sup> G. Casanova: *Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences, et sur les arts*. Für Horaz als Casanovas Vorbild vgl. T. Vitellis Einleitung in: G. Casanova: *Philocalies*, p. vi, sowie G. Lahouatis Einleitung «Casanova au travail», in: *Essai de critique*, 19. Vitelli, p. i & vii, datiert die *Philocalies* auf 1794, Lahouati, 13–14, auf 1784.

<sup>11</sup> F. Di Trocchio: *La filosofia dell'avventuriero: Giacomo Casanova oltre libertinismo e illuminismo*. Vgl. auch F. Fido: *Casanova lettore dei *Philosophes* a Dux*.

<sup>12</sup> J. Rohbeck, W. Rother: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, III: Italien.

<sup>13</sup> J. Rives Childs: *Casanova*, 25, 37, 87–88, 280–281; I. Montanelli, R. Gervaso: *L'Italia del Settecento*, 477–479, 481, 484–485.

philosophischen Positionen Casanovas verstehen und würdigen zu können, sind deren Quellen und Provenienz, die in weiten Teilen noch unerforscht sind, kritisch aufzuarbeiten. Als Abenteurer und Reisender hat er zweifellos vielfältige Impulse des europäischen Denkens des 18. Jahrhunderts aufgenommen. Überraschenderweise spielt die französische Aufklärungsphilosophie für ihn eine nur untergeordnete Rolle. Gegenüber dem Denken Voltaires, dem er wahrscheinlich 1760/61 persönlich in Genf begegnet ist, nahm er eine kritische Haltung ein, Voltaires Angriffe auf die Religion wies er zurück.<sup>14</sup> Da Casanova seine Jugend in Venedig verbracht und in Padua studiert hat,<sup>15</sup> kann davon ausgegangen werden, dass vor allem auch das italienische Geistesleben einen nachhaltigen Einfluss auf sein Denken ausgeübt haben. Deshalb sollen im Folgenden die philosophischen Debatten dargestellt werden, die die italienischen Aufklärer über Religion und Kirche geführt haben. Diese Debatten bilden – so meine Arbeitshypothese – den geistesgeschichtlichen Kontext und Hintergrund von Casanovas Philosophie, gewissermassen den Nährboden, auf dem seine philosophischen und religiösen Ansichten gedeihen konnten. Nach der Darstellung dieser Debatten soll der Versuch einer Kontextualisierung Casanovas in die italienischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts unternommen werden.

<sup>14</sup> J. Rives Childs: Casanova, 133–139, 281–282; F. Di Trocchio: La filosofia dell'avventuriero, 110.

<sup>15</sup> J. Rives Childs: Casanova, 23–24; F. Di Trocchio: La filosofia dell'avventuriero, 111.

## 2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Philosophie Casanovas<sup>16</sup>

### *Religions- und Kirchenkritik*

Wie essentiell die Auseinandersetzung mit der Religion – wie auch mit der Politik und dem gespannten Verhältnis zwischen Kirche und Staat – für die Debatten der Aufklärung war, kommt in einem Wort Diderots zum Ausdruck: «Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire.»<sup>17</sup> Oder auch darin, dass sich Kant veranlasst sah, seine Definition der Aufklärung als «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» durch die präzisierende Bestimmung «vorzüglich in *Religionssachen*» zu ergänzen.<sup>18</sup> Und schliesslich darin, dass er die Aufklärung als «Befreiung vom Aberglauben» bezeichnete.<sup>19</sup> Der Aberglaube wurde zu einem Schlüsselbegriff der Religionskritik, deren Spektrum vom Anspruch, den christlichen Glauben vom Aberglauben zu reinigen, bis hin zu der radikalen Position reichte, die das Christentums selbst nichts anderes als Aberglauben sei. Entsprechend bewegte sich die Religionsdebatte der Aufklärung zwischen der natürlichen Religion etwa der englischen Deisten und dem materialistischen Atheismus vieler französischer Philosophen des 18. Jahrhunderts.

Mit d'Holbachs bekanntem Satz, dass die Religion die «grösste Triebfeder ungerechter und niederträchtiger Politik» sei,<sup>20</sup> gelangte mit dem christlichen Glauben auch seine institutionelle und politische Dimension, die Kirche, ins Kreuzfeuer einer Kritik. Diese nahm in den katholischen Ländern zuweilen eine weitaus aggressivere

<sup>16</sup> Grundlage dieses Abschnitts ist das Kapitel «Religion und Vernunft. Staat und Kirche», in: W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 185–224.

<sup>17</sup> D. Diderot: *La promenade du sceptique*, 81.

<sup>18</sup> I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, 35, 41 (Hervorhebung von Kant).

<sup>19</sup> I. Kant: *Kritik der Urteilkraft*, 294.

<sup>20</sup> P.-H. Th. d'Holbach: *Le christianisme dévoilé*, 115.



Gestalt an als in den protestantischen. Waren aber für die italienischen Philosophen die radikale Religionskritik und der materialistische Atheismus, wie ihn viele französische Denker vertraten, keine vertretbaren Positionen, sondern vielmehr ein Stein des Anstosses,<sup>21</sup> so war ihre Kirchenkritik zum Teil sehr viel schärfer als die der französischen Aufklärer, was beispielsweise Voltaire in Bezug auf Carlo Antonio Pilatis *Riforma d'Italia* (1767) hervorhob, neben der ihm die französischen Religionskritiker als «vergleichsweise vorsichtig und anständig» erschienen.<sup>22</sup>

Die Frage, wie die italienischen Aufklärer das Verhältnis von Religion und Vernunft sowie von Staat und Kirche beurteilten, ist vor dem stark durch den Katholizismus geprägten kulturellen Hintergrund Italiens wie auch angesichts der Tatsache, dass viele Aufklärungsdenker ihre Ausbildung an einer Ordensschule erhalten hatten, von nicht geringer Brisanz. Grundsätzlich ist bei den italienischen Aufklärern ein weitgehend ungebrochenes Verhältnis zum christlichen Glauben zu konstatieren. Das religiöse Bekenntnis wurde als Privatsache betrachtet, was jedoch nicht bedeutete, dass religiöse Themen aus der philosophischen Debatte ausgeschlossen waren. Vielmehr vertraten zahlreiche italienische Aufklärer eine natürliche und moralische Religion, die sich kritisch von kirchlicher Frömmigkeitspraxis distanzierte.

Wurden die Debatten über Religion weitgehend ohne Polemik geführt, waren die Auseinandersetzungen über die Stellung der Kirche und des Klerus von ausgesprochener Heftigkeit. Worum es den Aufklärern ging, war die Begrenzung der kirchlichen Macht durch den Staat. Als Programmschrift kann in dieser Hinsicht Cosimo Amideis *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti* (1768) gelten. In den einschlägigen Debatten ging es vor allem darum, die Kirche öffentlicher Kontrolle und ziviler Jurisdiktion zu unterstellen

<sup>21</sup> Vgl. Alessandro Verris Briefe an seinen Bruder Pietro vom 25. Oktober 1766, 27. Oktober 1766, 26. November 1766 und 21. Oktober 1767, in: G. Gaspari: *Viaggio a Parigi e Londra*, 40, 48, 120, 166–167.

<sup>22</sup> Voltaire an Charles-Augustin de Ferriol d'Argental, 21. Dezember 1768, in: F. Venturi *Illuministi italiani*, III 565.

und die kirchlichen und klerikalen Sonderrechte abzuschaffen. In der gegen die Kirche gerichteten Kritik der italienischen Aufklärer lassen sich zwei Argumentationsstrategien unterscheiden: Einige Autoren argumentierten theologisch und beriefen sich auf das Ideal eines unverdorbenen Urchristentums, von dem die Kirche im Laufe ihrer Entwicklung abgewichen war, andere argumentierten politisch und ökonomisch und stellten die Frage nach dem gesellschaftlichen Nutzen der Kirche, der Klöster und des Zölibats.

*Dalmazzo Francesco Vascos christliche Philosophie*

Ein wichtiger Vertreter einer Aufklärung, die mit dem christlichen Glauben vereinbar ist, war Dalmazzo Francesco Vasco, ein radikaler Reformator und Politiker, der wegen seiner Unterstützung des korsischen Freiheitskampfes und später der Französischen Revolution viele Jahre im Gefängnis verbrachte.<sup>23</sup> Unter seinen Papieren, die 1768 beschlagnahmt wurden, befand sich der im Jahr zuvor verfasste Entwurf einer apologetischen Schrift mit dem Titel *Il filosofo cristiano*, in der er sich als «christlicher Philosoph» an die «Deisten, Materialisten und Freigeister» wandte.<sup>24</sup> In diesem Selbstverständnis als christlicher Philosoph unterschied er sich von Denkern wie Pietro Verri, Cesare Beccaria, Cosimo Amidei oder Carlo Antonio Pilati, denen es in ihrem Bestreben, Philosophie und Religion, Staat und Kirche klar voneinander abzugrenzen, bei allem persönlichen Glauben nie in den Sinn gekommen wäre, ihr philosophisches Denken als christlich zu bezeichnen.

Vasco beklagt ausdrücklich, dass sich viele Philosophen, vor allem die aufgeklärten Denker, von der Religion abgewendet haben. Er richtet sich an Deisten, Materialisten und Freigeister: Philosophen wie er, die auf der Suche nach der Wahrheit sind. Er will seine christliche Philosophie auf dem Fundament einer vernünftigen

<sup>23</sup> Für Vasco vgl. F. Venturi: *Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais*; W. Rother: *Dalmazzo Francesco Vasco*.

<sup>24</sup> D. F. Vasco: *Il filosofo cristiano alli deisti materialisti e spiriti forti*. Die nachfolgenden Zitate stammen aus diesem knapp zweiseitigen Entwurf.

Religion errichten und zeigen, dass der christliche Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunft steht. Dass heisst, er akzeptiert die durch die Vernunft gesetzten Grenzen und masst sich nicht an, die Geheimnisse Gottes, die jenseits der Vernunft liegen, zu erforschen, sondern es geht ihm um die Darlegung der Motive und Gründe, um Dinge zu glauben, die man nicht rational erfassen kann. Mit philosophischen Argumenten will er die Existenz Gottes, Lohn und Strafe im Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele beweisen. Zentral ist für ihn der Begriff der «wahren Religion», die ihre Wahrheit der göttlichen Herkunft verdankt. Es will aufzeigen, dass es untrügliche Merkmale der wahren Religion gibt, die sie von den falschen Religionen, dem Götzendienst, dem Islam, der chinesischen Religion und dem Judentum unterscheidet. Vasco will zeigen, «dass gemäss den Regeln guter Logik jeder Philosoph und folglich jeder Mensch sich der christlichen Religion anschliessen muss».

Wenn man diesen Entwurf einer christlichen Philosophie neben Vascos Aussagen über die «spekulative Theologie» stellt, die er für die unheilvollen Streitigkeiten in der Kirche und die Glaubenskriege verantwortlich macht, dann erscheint die Philosophie als diejenige Wissenschaft, in der religiöse Fragen rational erörtert werden können. Den Anspruch der spekulativen Theologie, die «Mysterien zu beweisen», hält Vasco für nicht einlösbar. Alles, was die Grenzen der Vernunft überschreite, lasse sich nicht durch rationale Argumente entscheiden.<sup>25</sup>

In der *Suite du «Contract social»*, dem Entwurf einer Verfassung für Korsika, finden sich Kapitel über die Religion und den Klerus.<sup>26</sup> Vasco beschränkt sich darauf, die Religion in ihrer Beziehung zum Staat zu behandeln. Der zentrale Begriff seiner politischen Reflexionen über die Religion ist die Freiheit des Einzelnen, die er vor allem als Gedanken- und Religionsfreiheit versteht. Der Staat interessiert sich nicht für die Wahrheit der Religion, sondern ihre Nützlichkeit. Diese ist für Vasco unbestritten, so dass er die Staatsbürger in seinem

<sup>25</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 34, 38.

<sup>26</sup> Ebd., Livre Premier, Chapitre 10: De la religion; Livre Deuxième, Chapitre 3: Des ecclésiastiques.

Verfassungsentwurf dazu verpflichten will, einer Religion anzugehören. Dabei ist freie Religionswahl und Toleranz gegenüber allen Bekenntnissen zu gewährleisten, da es keine menschliche Instanz gebe, die über die Wahrheit der Religion zu entscheiden vermöge – in diesem Punkt entfernt er sich von seinem *Filosofo cristiano*, in dem er einzig die christliche als die wahre Religion betrachtete. Jedem Menschen müsse auch das Recht zugestanden werden, seine Religion zu wechseln. Den in den katholischen Ländern praktizierten Zwang in religiösen Dingen lehnt er ab. Die staatlichen Rechte und Pflichten in Bezug auf die Religion umfassen zum einen den Schutz der Religion und zum anderen das Recht des Staates, aus der Religion alles zu entfernen, was dem Wohl der Gesellschaft abträglich ist. Er begründet dieses Recht mit dem theologischen Argument, dass Gott den Menschen keine Religion gegeben habe, die ihnen schade und ihrem Glück entgegenstehe.<sup>27</sup>

*Cosimo Amidei und Alfonso Longo über die Grenzen von Kirche und Staat*

*La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, verfasst von Cosimo Amidei,<sup>28</sup> der als Staatsanwalt in Florenz wirkte, ist eine der wichtigsten Abhandlungen zum zivilen Jurisdiktionsprimat. Die erste Auflage erschien im Juli 1768 anonym (wahrscheinlich in Lucca), die zweite wurde im Dezember 1768 in Neapel konfisziert und 1769 auf den Index gesetzt.<sup>29</sup> Amidei trennte nicht nur strikt zwischen Religion und Politik, sondern ordnet die kirchliche Gewalt der politischen unter.<sup>30</sup>

Obwohl Amidei betont, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche ausschliesslich aus der Perspektive des Philosophen und unparteiischen Politikers zu erörtern,<sup>31</sup> führt er zahlreiche

<sup>27</sup> Ebd., 26–27.

<sup>28</sup> Für Amidei vgl. W. Rother: Cosimo Amidei.

<sup>29</sup> M. Rosa: Amidei, Cosimo; F. Venturi: Settecento riformatore, II 241–242.

<sup>30</sup> C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 159–160, 195, 254.

<sup>31</sup> Ebd., 160.

Bibelstellen an, um seine Argumente zu stützen: Jesus habe sich geweigert, schlichtend in eine Erbstreitigkeit einzugreifen;<sup>32</sup> in seiner Diskussion mit Nikodemus bezeichnete er sich als Retter der Welt, nicht als ihr Richter;<sup>33</sup> er weigerte sich, die Ehebrecherin zu verurteilen;<sup>34</sup> Pilatus antwortete er, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei;<sup>35</sup> und Paulus habe die Christen in Rom ermahnt, sich der weltlichen Obrigkeit unterzuordnen.<sup>36</sup> Amidei lehnt theokratische Konzepte ausdrücklich ab. Ursprung der kirchlichen Gewalt sei das apostolischen Hirtenamt, das von Jesus Christus eingesetzt wurde, damit die Glieder der Kirche nicht vom Weg des verheissenen Himmelreichs abweichen. Er verwirft die Theorie des Gottesgnadentums und legitimiert die weltliche Gewalt aus dem Gesellschaftsvertrag, der auf dem allgemeinen Willen gründet.<sup>37</sup>

Ausgangspunkt von Amideis Argumentation für die Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt ist die Anthropologie der Gottebenbildlichkeit. Der Mensch, so Amidei, hat einen Körper und eine Seele. Der Körper strebe nach weltlichem Glück, nach materiellen und endlichen Gegenständen; die Gewährleistung dieses weltlichen Glücks sei Aufgabe des Staates. Die Seele hingegen sei auf das zukünftige und ewige Glück gerichtet. Wie dieses Glück zu erlangen sei, lehre die Religion, die unter der kirchlichen Gewalt stehe. Die Grenzen beider Bereiche müssen in einer moralischen Erörterung diskutiert werden, die theologische und philosophische Aspekte umfasse. Die theologischen Argumente beziehen sich auf eine Motivethik, die die Ursachen einer Handlung beurteilt, die philosophischen auf eine Handlungsethik, die sich für die Wirkungen dieser Ursachen interessiert. Die Kirche beurteile Handlungen nach ihren inhärenten Prinzipien, der Staat hingegen habe nur über die konkreten Handlungsfolgen zu befinden. Dabei können theologische und politische Beurteilungen einer Handlung durchaus

<sup>32</sup> Lk 12,14.

<sup>33</sup> Joh 3,17.

<sup>34</sup> Joh 8,3–11.

<sup>35</sup> Joh 18,36.

<sup>36</sup> Röm 13,1–7.

<sup>37</sup> C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 162, 167, 171.

voneinander abweichen. So sei beispielsweise der Zölibat eine religiöse Tugend, aber insofern ein politisches Laster, als eine zu hohe Zahl unverheirateter Männer und Frauen zu einem Bevölkerungsrückgang führe, der für die Gesellschaft und die wirtschaftliche Entwicklung einer Nation schädlich ist. Gleiches gilt für den Geschlechtsverkehr, der, wenn er ohne das Ehesakrament vollzogen wird, eine Sünde sei, aber kein politisches Vergehen.<sup>38</sup>

Im Fokus von Amideis Kritik steht die weltliche Macht der Kirche, die ihren Ursprung in einem von Aberglauben genährten kirchlichen Buss- und Ablasswesen habe. Indem im Laufe der Geschichte die körperlichen Strafen durch Geldstrafen ersetzt wurden, konnte die Kirche einen immensen Reichtum anhäufen, dessen Sicherung und Vermehrung durch entsprechende Privilegien gewährleistet wurden. Amidei bestreitet die Legitimität dieser Privilegien, die die weltliche Obrigkeit der Kirche zugestanden habe. Der legitime Souverän sei aber der kontraktualistisch verfasste «politische Körper», der das Recht habe, solche Privilegien zu «korrigieren, zu ändern und zu beseitigen».<sup>39</sup> Aus Amideis Sicht sollten folgende Sonderrechte aufgehoben werden: 1) die kirchliche Steuerfreiheit, weil sie ungerecht und ökonomisch schädlich sei und nicht den allgemeinen, sondern nur einen partikulären Willen repräsentiere; 2) die persönliche juristische Immunität der Geistlichen und die kirchliche Gerichtsbarkeit, einschliesslich der Inquisition, die unmenschlich sei; 3) die Konkordate zwischen Papst und katholischen Herrschern, die ungültige Verträge seien, weil sie die politische Souveränität beschneiden; 4) das Kirchenasyl, das, indem es rechtfreie Räume schaffe, die staatliche Ordnung untergrabe.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ebd., 163–167.

<sup>39</sup> Ebd., 177–179, 184.

<sup>40</sup> Ebd., 185–187, 188–189, 192–193, 197–200. – Amideis Ausführungen zum Asyl stützen sich auf C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 112–113. Wegen der Nähe der Argumentation hatte man Beccaria zunächst für den Autor des anonym erschienenen Werkes von Amidei gehalten. Vgl. M. Rosa: *Amidei*, 794; A. Rotondò: *Nota critica*, in: C. Amidei: *Opere*, 344.

Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche führt Amidei zu einer unterschiedlichen Beurteilung von Gegenständen, die sowohl im religiösen als auch im politischen Kontext relevant sind. So ist beispielsweise die Ehe zugleich ein Sakrament und ein zivilrechtlicher Vertrag ist – für Amidei ist die Ehe aus historischen Gründen wie auch im Interesse der von Gott gewollten politischen Ordnung in erster Linie ein Vertrag. Auch das Ordensgelübde, das im engeren Sinn vor Gott abgelegt wird, ist als Profess zugleich ein zivilrechtlicher Vertrag ist, der die Freiheit und Urteilsfähigkeit des jungen Menschen voraussetzt.<sup>41</sup>

In einer wichtigen Frage ist Amidei allerdings weniger radikal als Rousseau, an den er sich in seiner Argumentation so eng anlehnt, dass man deshalb des Plagiats bezichtigt hatte.<sup>42</sup> Rousseau hatte dem Christentum jeglichen Nutzen für die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen abgesprochen.<sup>43</sup> Amidei hingegen relativiert am Schluss seines Werkes Rousseaus programmatischen Anspruch, erstens, indem er ausdrücklich die Verbindung, nicht die Trennung von Religion und Politik mit Blick auf ihren gemeinsamen Zweck des allgemeinen Wohls fordert, und zweitens, indem er das christliche Liebesgebot als ein Mittel betrachtet, um das gesellschaftliche Band fester zu schnüren, und drittens, indem die Religion als von äusserster Wichtigkeit für das öffentliche Wohl und die öffentliche Ruhe bezeichnet.<sup>44</sup>

Ein vergleichbares Konzept der Begrenzung kirchlicher Macht findet sich bei Alfonso Longo.<sup>45</sup> In der Vorlesung, die er 1769

<sup>41</sup> C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 200–204, 214–215.

<sup>42</sup> Amidei nahm im Vorwort der Auflage von 1783 zum Plagiatsvorwurf Stellung: «Non pretendo di occultare il plagio. Il *Contratto sociale* del Signor Rousseau mi è servito di guida, e qualche volta certe vivaci e forti espressioni sono state da me trasportate nella mia favella, perché ho creduto di non potermi esprimere di maggior energia.» C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 156–157. Für die Rousseau-Rezeption vgl. A. Rottundò: *Introduzione*, III. *Lettore di Rousseau*, in: C. Amidei: *Opere*, 30–59.

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 600–612 (*De la religion civile*).

<sup>44</sup> C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 249–251.

<sup>45</sup> Für Longo vgl. W. Rother: *Alfonso Longo*.

zum Antritt seiner Professur für Kirchenrecht an den Mailänder Scuole Palatine hielt, ging er von den unterschiedlichen Ursprüngen des göttlichen und des menschlichen Rechts aus und definierte auf dieser Grundlage die Grenzen kirchlicher Macht.<sup>46</sup> Der Staat hat in seiner Sicht Vorrang vor der Kirche. Seine Aufgabe besteht darin, religiöse Frömmigkeit und öffentliches Wohl miteinander in Einklang zu bringen und die Souveränitätsrechte zu wahren. Der Staat, der sich um Gerechtigkeit und den Wohlstand der Bürger sowie um die öffentliche Ruhe sorgen muss, besitze die «jura circa sacra». In diesem Zusammenhang kritisiert Longo den übermässigen Gehorsam gegenüber Rom.<sup>47</sup>

### *Debatten in Venedig*

Die Debatten über das Verhältnis von Staat und Kirche und die Polemik gegen die kirchlichen Sonderrechte und die kirchliche Jurisdiktion, den Zölibat sowie die hohe Anzahl von Geistlichen und Klöstern wurden in den 1760er Jahren in zahlreichen nord- und mittellitalienischen Städten geführt. Das Hauptzentrum dieser Debatten war Casanovas Heimatstadt Venedig.<sup>48</sup>

1766 forderte der anonyme Autor (vermutlich Pietro Tosini) einer in Venedig erschienenen «theologisch-politischen Abhandlung» *Del celibato* eine Reform des Klerus und die Abschaffung des Zölibats. Er argumentierte, dass ein Gesetz, das nicht oder nur schwer zu befolgen sei, unnötigerweise Verstösse provoziere.<sup>49</sup> Die wirkliche Ursache des Zölibats sei das weltliche Erbrecht der Erstgeburt. Der Autor bestritt die religiöse Natur der zölibatären Lebensform, indem er sie auf ein ökonomisches Motiv zurückführte.<sup>50</sup> Aber die notwendige Reform, für die er das Vorbild der frühen Kirche heraufbeschwor, umfasste für ihn nicht nur die Aufhebung

<sup>46</sup> A. Longo: Prolusio, 1–2.

<sup>47</sup> Ebd., 3–4.

<sup>48</sup> Vgl. F. Venturi: Settecento riformatore, V/2.

<sup>49</sup> [P. Tosini:] *Del celibato*, 5.

<sup>50</sup> Ebd., 18.



des Zwangszölibats, sondern ebenfalls die Reduktion der hohen Zahl von Priestern und Ordensleuten.<sup>51</sup>

Der Autor des ebenfalls anonym in Venedig erschienenen *Piano ecclesiastico* (1767) sah – anders als der Autor von *Del celibato* – nicht in einer vereinzelt Massnahme wie der Abschaffung des Zölibats ein geeignetes Mittel zur Behebung der Missstände in der Kirche, sondern in einer generellen und breit angelegten Reform, die Klerus, Ritus und Frömmigkeitspraxis der Gläubigen umfassen müsse.<sup>52</sup> Obwohl er sich ausdrücklich von der natürlichen Vernunft der Philosophen distanzierte und in seiner Kritik allein seinem «Herzen» folgen wollte, präsentierte er eine klare und nüchterne Analyse der Ursachen der herrschenden Übel sowie konkrete Massnahmen zur Umsetzung von Reformen. Er schlug vor, während eines Interregnums zwischen zwei Päpsten ein Reformkonzil einzuberufen.<sup>53</sup> Aber er war der Auffassung, dass die Reform eine ausschliesslich kirchliche Angelegenheit sei und ohne staatliche Interventionen durchgeführt werden sollte. Dennoch hatte das Thema aus seiner Sicht auch eine politische Dimension: Die Ursache für die Übel sei vor allem bei den Geistlichen zu suchen. Es gebe zu viele von ihnen; sie haben keinen gesellschaftlichen und ökonomischen Nutzen. Vielen fehle es an Disziplin und religiöser Berufung; sie führen ein weltliches Leben und häufen Reichtümer an. Ebenfalls wurden das päpstliche Machtstreben und die Auswüchse der Volksfrömmigkeit kritisiert.<sup>54</sup> Insgesamt orientierte sich die vorgeschlagene Reform am Vorbild des Urchristentums.<sup>55</sup>

Nach dem gleichen Muster argumentierte der anonyme Autor (höchstwahrscheinlich Don Antonio Montagnacco)<sup>56</sup> des *Ragionamento intorno a' beni temporali posseduti dalle chiese* (1766). Er betonte den nichtweltlichen Charakters des Gottesreiches und das Armutsideal Jesu. Die Argumente folgten der «geometrischen

<sup>51</sup> Ebd., 9–12, 32–34.

<sup>52</sup> Anonym: *Piano ecclesiastico*, p. IX, III–IV.

<sup>53</sup> Ebd., p. XLVI, IV, VII.

<sup>54</sup> Ebd., p. V, X, XIII–XIV, VI, XXXIII.

<sup>55</sup> Ebd., p. XLVI.

<sup>56</sup> Für Montagnacco vgl. V. Radonić: Die Klosterreform in Venedig, 3–8.

Beweisführung» und zugleich der «natürlichen» und der «evangelischen Vernunft».<sup>57</sup> Da der rechtliche Status der Kirchengüter keine kirchliche Angelegenheit sei, sondern eine Frage von politischer und volkswirtschaftlicher Relevanz, soll dem Staat das Recht eingeräumt werden, das Privileg der Toten Hand, dem zufolge Kirchengüter nicht verkauft werden dürfen, zu begrenzen oder aufzuheben.<sup>58</sup> Der Autor argumentierte theologisch und politisch: theologisch, wenn er geltend machte, dass kirchlicher Besitz weltlicher Güter nicht von Jesus eingesetzt worden sei und dem Evangelium widerspreche und deshalb auch kein göttliches Recht sein könne; politisch, wenn er das kirchliche Eigentumsprivileg der Toten Hand als eine Verletzung des Gleichheitsprinzips und eine dem volkswirtschaftlichen Nutzen und öffentlichen Wohl widersprechende Einrichtung bezeichnete, die den Frieden unter den Bürgern gefährde.<sup>59</sup>

*Carlo Antonio Pilatis radikale Kirchenkritik*

Eine im Ton schärfere und inhaltlich radikalere Kritik an der Kirche äusserte Carlo Antonio Pilati,<sup>60</sup> der aus der Nähe von Trient stammte und 1769 kurze Zeit in Venedig lebte. Die anti-kuriale Partei wollte ihn zum Staatsrat ernennen, doch die Staatsinquisition liess ihn verhaften und verwies ihn des Landes. Bekanntheit erlangte er vor allem durch zwei kirchenkritische Schriften, der er publiziert hatte, bevor er nach Venedig gekommen war. Die erste, *Riforma d'Italia* (1767), wurde wahrscheinlich in Venedig gedruckt und wie die zweite, die *Riflessioni di un italiano sopra la chiesa* (1768), auf den Index gesetzt. Die *Riforma d'Italia* fand nicht nur in Italien ein breites Echo; das Buch wurde sogleich ins Deutsche und Französische übersetzt und von deutschen,

<sup>57</sup> [A. Montagnacco:] *Ragionamento intorno a' beni temporali*, 10, 123–124.

<sup>58</sup> Ebd., 11, 53–60.

<sup>59</sup> Ebd., 13–18, 36–40, 90–95.

<sup>60</sup> Für Pilati vgl. S. Armellini: *Liberta e organizzazione*; R. Gaeta: *Carlo Antonio Pilati*; W. Rother: *Carlo Antonio Pilati*.

schweizerischen und französischen Aufklärungsdenkern begeistert aufgenommen.<sup>61</sup> Während protestantische Autoren wie Heinrich Heidegger Pilatis Forderung nach Aufhebung oder Einschränkung der Orden aufgriffen,<sup>62</sup> warfen katholische Apologeten wie beispielsweise der Kapuziner Felice Maria da Napoli dem Autor «Gottlosigkeit» vor.<sup>63</sup>

Pilati stellte den *Riflessioni sopra la chiesa* eine «Relazione del Regno di Cumba» sowie «Riflessioni sopra i frati, le loro origini, i loro progressi, ed i mali, che cagionano» voran.<sup>64</sup> Die «Relazione», beginnt mit der Schilderung eines ursprünglich glücklichen Cumba. Der Reichtum war dort gerecht verteilt. Es gab nur wenige Gesetze, und da sich die Menschen nur selten stritten, brauchte es nur wenige Richter. Männer und Frauen hatten das gleiche Recht, sich von einem weltlichen Richter scheiden zu lassen; auf diese Weise sollte dem Ehebruch und Ehestreitigkeiten vorgebeugt werden. Die Cumbaner verehrten eine Gottheit und bauten ihr im der ganzen Land Tempel; sie waren in höchstem Grad friedfertig. Alles änderte sich, als Europäer nach Cumba kamen, die sich als Gesandte Jesu Christi, als Jesuiten, Dominikaner und Franziskaner bezeichneten. Die Cumbaner bauten nun Häuser im europäischen Stil und vernachlässigten die Landwirtschaft. Die Missionare überredeten die Cumbaner, in ihre Orden einzutreten. In der Folge wurden die Menschen arm, die religiösen Orden reich. Durch Kirchenasyl wurde die Kriminalität begünstigt; die Geistlichen genossen Immunität. Das Land versank schliesslich im allerkläglichsten Elend.

In dieser Erzählung erscheint der Austritt der Menschen aus dem Naturzustand nicht als Eintritt in einen zivilisierten Zustand, sondern als Abstieg in einen klerikalen Despotismus und als wirtschaftlicher Niedergang. Für die sozialen und wirtschaftlichen

<sup>61</sup> Vgl. F. Venturi: Settecento riformatore, II 274–288.

<sup>62</sup> [H. Heidegger:] Reflexionen eines Schweizers. – Das anonym erschienene Buch wurde Pilati seinerzeit zugeschrieben.

<sup>63</sup> Felice Maria da Napoli: Dimostrazione della ignoranza e della empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la chiesa.

<sup>64</sup> C. A. Pilati: Riflessioni di un italiano, sopra la chiesa, 1–202.

Übel werden die religiösen Orden verantwortlich gemacht. Deshalb sieht das in der *Riforma d'Italia* entwickelte Reformprogramm die Abschaffung der Orden und die Aufhebung der Klöster vor.<sup>65</sup>

Dieses Reformprogramm ist von protestantischem Denken inspiriert, doch ist die Rezeption des Protestantismus nicht theologisch, sondern politisch und ökonomisch.<sup>66</sup> Pilati empfiehlt die protestantischen Länder als Vorbild. Dort seien die Bürger fleissiger und dem Staat nützlicher; Müssiggänger und Taugenichtse könnten ihre schlechte Anlage nicht einfach durch den Eintritt in einen religiösen Orden kultivieren.<sup>67</sup> Pilatis geradezu militantem Antiklerikalismus liegt die politische Idee des protestantischen Arbeitsethos zugrunde. Im Fokus seiner Kritik steht die Usurpation weltlicher Macht durch den Papst, die mit dem Evangelium nicht zu rechtfertigen ist, sowie die Ausdehnung der geistlichen Gewalt des Bischofs von Rom auf die gesamte katholische Kirche. Weitere Kritikpunkte sind die Inquisition, die dem Gebot der Toleranz widerspreche, dann die grosse Anzahl von Priestern, die unter dem Vorwand, Gott zu dienen, ein müssiges Leben führen, die Immunität und die Steuerfreiheit der Geistlichen und schliesslich die in moralischer und volkswirtschaftlicher Hinsicht schädliche Wirkung der Klöster, in denen gesunde und starke Menschen müssig leben, Aberglauben verbreiten, nichts zum Wohl des Staates beitragen und akkumuliertes Geld und Gut dem Umlauf entziehen.<sup>68</sup> Diese Kritik gipfelt im Reformpostulat des zivilen Jurisdiktionsprimats: Alle Geistlichen sind ohne Ausnahme Untertanen des Staates und unterstehen wie alle anderen Bürger dessen Gesetzen.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> C. A. Pilati: *Di una riforma d'Italia*, 60.

<sup>66</sup> F. Venturi: *Settecento riformatore*, II 296.

<sup>67</sup> C. A. Pilati: *Di una riforma d'Italia*, 244.

<sup>68</sup> Ebd., 20, 40, 45, 50, 54–55, 30–34, 56–57, 59–60.

<sup>69</sup> Ebd., 40.

*Cesare Beccaria und Pietro Verri gegen Inquisition und Papsttum*

Zu den inhumanen Praktiken der katholischen Kirche gehörte die gnadenlose Verfolgung von Ketzern. Die kirchliche Inquisition in einem Land wie Italien offen zu kritisieren, war mit dem Risiko verbunden, selbst ihr Opfer zu werden. Neben wenigen Autoren wie Amidei und Pilati, die sie in ihren kirchenkritischen Schriften beim Namen nannten,<sup>70</sup> kommt auch Beccaria im Zusammenhang mit «einer besonderen Art von Verbrechen»<sup>71</sup> auf Inquisition und Ketzerverbrennungen zu sprechen. Die Verfolgung von Häretikern hat, so Beccaria, «Europa mit menschlichem Blut bedeckt» und «jene unheilvollen Scheiterhaufen errichtet, auf denen lebendige menschliche Körper den Flammen als Nahrung dienten».<sup>72</sup> In Inquisition und Ketzerverfolgung tritt die Heuchelei der Kirche und der «Diener der evangelischen Wahrheit» zutage, «die sich die Hände, die täglich den Gott der Sanftmut berührten, mit Blut besudeln».<sup>73</sup>

In einem 1782 verfassten fiktiven Dialog zwischen Papst Pius VI. und Kaiser Joseph II. entwarf Pietro Verri<sup>74</sup> ein utopisches Gegenbild zur Inquisition. Die Kirche sollte den Ausdruck «Häretiker» nicht mehr verwenden, denn die Christen betrachten sich gegenseitig als Geschwister, und der Papst anerkennt alle, die Christus anbeten und sich zum Evangelium bekennen, als seine Kinder, unabhängig vom Ritus und von der theologischen Meinung, einschliesslich der Protestanten, die sich zwar auf dem falschen Weg befinden, aber dennoch zu der «einen Religion gehören, deren Haupt Jesus Christus ist».<sup>75</sup>

In der *Decadenza del papato* (1783) übte Verri scharfe Kritik am Papsttum. Er vergleicht das bevorstehende Ende des Papsttums,

<sup>70</sup> C. Amidei: *La chiesa e la repubblica*, 189; C. A. Pilati: *Di una riforma d'Italia*, 45.

<sup>71</sup> § XXXIX. *Di un genere particolare dei delitti*, in: C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 117–118.

<sup>72</sup> Ebd., 117.

<sup>73</sup> Ebd., 118, 40.

<sup>74</sup> Für Verri vgl. W. Rother: *Pietro Verri*.

<sup>75</sup> P. Verri: *Dialogo fra il Papa Pio VI e l'imperatore Giuseppe II*, 268.

das sich bereits mit der Reformation angekündigt habe, mit dem Niedergang des Kalifats und des Römischen Reichs.<sup>76</sup> In seiner Analyse findet sich das Argument der politischen Religionskritik, dass die Macht der Kirchenmonarchie mit dem Papst als Oberhaupt und «Vizegott auf Erden» auf der Unwissenheit ihrer Untertanen und der Arglist der Priester basiere und durch die von ihnen geschürte Angst vor den ewigen Strafen aufrechterhalten werde.<sup>77</sup> Die Gründe für die geistige Knechtschaft der Italiener seien der von den Priestern gepredigte blinde Glauben, die äusserlichen religiösen Übungen und der Missbrauch des Sakraments der Beichte.<sup>78</sup>

Verri entwickelt seine Erzählung vom Niedergang des Papsttums vor dem Hintergrund des frühen Christentums. Die Priester hatten keine eigenen Gesetze, Kleider und Privilegien; sie waren verheiratet und Bürger ihres Staates. Der verhängnisvolle Schritt des Klerus zu einer von der Gesellschaft getrennten und unabhängigen Körperschaft war das Gesetz des Zölibats, das zur Anhäufung kirchlicher Reichtümer und zur päpstlichen Monarchie führte.<sup>79</sup> Verri kritisiert, den kirchlichen Jurisdiktionsprimat mit seinen verheerenden Folgen: Inquisition, Kerker, Folterungen und Güterkonfiskationen.<sup>80</sup> Die kirchliche Jurisdiktion sei auf die Kirchenzucht zu beschränken; als Kirchenstrafen seien Rügen, Ermahnungen, Suspensionen, Interdikte und Exkommunikationen zulässig, nicht aber Gefängnis- und Geldstrafen.<sup>81</sup> Die päpstliche Monarchie basiere auf ökonomischer Macht.<sup>82</sup> Verri argumentiert für die Trennung von politischer Gewalt und Religion und kritisiert dem Missbrauch der Religion für machtpolitische Interessen.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> P. Verri: *Decadenza del Papato*, 123, 131.

<sup>77</sup> Ebd., 123–124, 131.

<sup>78</sup> Ebd., 143–144.

<sup>79</sup> Ebd., 124, 128–129.

<sup>80</sup> Ebd., 129.

<sup>81</sup> P. Verri: *Dialogo fra l'imperatore Giuseppe II ed un filosofo*, 167. Aussage des «Philosophen».

<sup>82</sup> P. Verri: *Decadenza del Papato*, 129, 134.

<sup>83</sup> P. Verri: *Dialogo fra Giuseppe II ed un filosofo*, 161.

### 3. Casanova und die italienische Philosophie der Aufklärung

Um gleich zu Beginn einem Missverständnis zu begegnen: Aus zwei Gründen kann es im folgenden Abschnitt nicht darum gehen, den konkreten Einfluss italienischer Denker des 18. Jahrhunderts auf Casanovas Philosophie aufzuzeigen, denn erstens sind Casanovas philosophische Texte, von denen viele erst vor kurzen publiziert wurden, zu wenig hinsichtlich ihrer Quellen und Referenzen erforscht, und zweitens liegen zwischen Casanovas Ausbildung in Venedig und Padua, die er 1742 abschloss, und seiner ersten philosophischen Arbeit, dem Dialog «L'Homme, et la Raison» (1769), rund fünfundzwanzig bewegte Jahre. «Della filosofia e de' filosofi» wurde zwischen 1774 und 1783 verfasst, und viele philosophische Texte sind auf Schloss Dux entstanden, wo Casanova seit Mitte der 1780er Jahre Musse zur schriftstellerischen Tätigkeit fand.

Was in der folgenden Analyse versucht werden soll, ist die Positionierung des nur in Umrissen bekannten philosophischen Denkens einer bedeutenden Figur der Literaturgeschichte in den Kontext der Debatten, die in Europa und insbesondere in Italien im 18. Jahrhundert geführt wurden. Der Fokus auf die italienischen Debatten rechtfertigt sich aus der intellektuellen Sozialisation des jungen Casanova in Venedig und Padua, denn man kann mit guten Gründen voraussetzen, dass die sowohl die Lehrer und die rezipierten Autoren als auch das geistige Milieu der Studienzeit insgesamt die intellektuelle Biographie Casanovas nachhaltig geprägt haben.

Di Trocchio hat geltend gemacht, dass Casanova stark von Rousseau beeinflusst wurde.<sup>84</sup> Um die Richtigkeit dieser Hypothese zu beweisen, sind vertiefte Forschungen erforderlich. Mit Blick auf die literarische Gattung lässt sich die *Histoire de ma vie* durchaus mit Rousseaus *Confessions* vergleichen,<sup>85</sup> aber direkte Bezugnahmen auf Rousseau habe ich in Casanovas Texten nicht gefunden. Allerdings war der Name Rousseau» im 18. Jahrhundert in Italien ein

<sup>84</sup> F. Di Trocchio: La filosofia dell'avventuriero, 110.

<sup>85</sup> Ebd., 116.

Kampfbegriff: «Rousseau» stand für Aufklärung.<sup>86</sup> In diesem Sinn trifft die Einschätzung Di Trocchios durchaus zu. Denn was Casanovas Selbstverständnis als Philosoph betrifft, sah er sich zweifellos als Vertreter der Aufklärung (*Illuminando*) und ihren Grundsätzen (*luminosi principij*) verpflichtet; er bezeichnete seine Epoche als die des Fortschritts der Vernunft (*progressi della ragione*) und der philosophischen Aufklärung (*lumi filosofici*).<sup>87</sup>

Was Casanova mit den anderen italienischen Philosophen und Aufklärungsdenkern gemeinsam hat, ist die intellektuelle Sozialisation in einem von religiösen Orden geprägten Milieu.<sup>88</sup> In Venedig besuchte er das Seminario di S. Maria della Salute. Es ist allerdings sehr unwahrscheinlich, dass Girolamo Barbarigo (1723–1782), der gleich alt wie Casanova war, dort im Jahr 1742, wie Di Trocchio behauptet, sein Physikprofessor war.<sup>89</sup> Barbarigo war damals neunzehn Jahre alt; seine Werke über Physik publizierte er erst in den 1770er Jahren. In «Della filosofia e de' filosofi» klagte Casanova darüber, dass die öffentlichen Kollegien in der Hand der religiösen Orden waren, und er kritisierte den klerikal-scholastischen Pedantismus an den Schulen.<sup>90</sup> In dieser Hinsicht argumentierte er wie andere italienische Aufklärer.<sup>91</sup> Aber Casanovas Kritik am Pedantismus ist zu relativieren – jedenfalls was sein Studium an der Universität Padua betrifft. Dort war nämlich der Somaskerpater Jacopo Stellini (1688–1770) seit 1739 Professor für Moralphilosophie, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Casanova seine Vorlesungen besucht hat. Aber Stellini ist in der Geschichte der Philosophie ebenso verkannt wie Casanova, der ihn – weit entfernt davon, ihn zu kritisieren –, in einem Atemzug mit Descartes, Newton, Bacon und Locke nennt.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Vgl. unten das Stichwort «Rousseau».

<sup>87</sup> G. Casanova: *Della filosofia e de' filosofi*, 103, 105.

<sup>88</sup> Vgl. W. Rother: Konturen der Philosophie des italienischen *Settecento*, XVI–XVII.

<sup>89</sup> F. Di Trocchio: *La filosofia dell'avventuriero*, 111.

<sup>90</sup> G. Casanova: *Della filosofia e de' filosofi*, 94, 99.

<sup>91</sup> Vgl. W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 36–40.

<sup>92</sup> G. Casanova: *Jcosameron*, II, p. XI.



Stellini war Vertreter einer eudämonistischen Moral und hat möglicherweise den Grund zu Casanovas späterem Epikureismus und seinem Interesse an Gassendi gelegt. Der Begriff des Glücks ist das Leitmotiv, eudämonistische Moral und Politik, einschliesslich die Affinität zum Epikureismus, sind Signaturen der italienischen Philosophie der Aufklärung.<sup>93</sup> Der erotische Hedonismus Casanovas, der in der *Histoire de ma vie* literarischen Ausdruck findet, kann zum einen in den Kontext der schon früh von Casanova rezipierten pornographischen Literatur des 18. Jahrhunderts gestellt werden, namentlich solcher Schriften wie der *Thérèse philosophe* (1748), die dem Marquis d'Argens zugeschrieben wird. Zum anderen steht dieser Hedonismus in der Tradition des Sensualismus, der der libertinen Moral zugrunde lag.<sup>94</sup> Aber auch diese Frucht des Hedonismus konnte nur auf dem Boden einer eudämonistischen Moralphilosophie gedeihen, wie sie Casanova in Padua bei Stellini kennengelernt haben dürfte.

Casanova erwähnt in seinen philosophischen Schriften nur selten italienische Philosophen und Aufklärungsdenker. Zu den Ausnahmen gehört Beccaria, dessen Argument gegen die Todesstrafe, dass die lebenslängliche Zwangsarbeit eine härtere Strafe als der Tod sei,<sup>95</sup> ihn zu der Frage veranlasst, worin denn dann die Gnade oder Milde dieser Strafe bestehen soll, wenn sie doch härter sei. Dem Argument Beccarias, dass die Zwangsarbeit eine grössere Abschreckungswirkung entfalte als die Todesstrafe,<sup>96</sup> hält Casanova entgegen, dass wenn die Zwangsarbeit schlimmer als der Tod sei, der Staat die Todesstrafe nicht verhängen dürfe, weil er sich dann der Grausamkeit und Ungerechtigkeit schuldig mache.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Vgl. das Kapitel «Moralphilosophie» in: W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 109–136; F. Di Trocchio: *La filosofia dell'avventuriero*, 111–112. Für Epikur und den Epikureismus vgl. G. Casanova: *Della filosofia e de' filosofi*, 95, 100; *L'Homme, et la Raison*, 174, 194, 209, 211 (Gassendi); *Jcosameron*, II 239.

<sup>94</sup> F. Di Trocchio: *La filosofia dell'avventuriero*, 118–128.

<sup>95</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 90.

<sup>96</sup> Ebd., 91.

<sup>97</sup> G. Casanova: *Philocalies*, 19–20; *Essai de critique*, 53–54.

In den achtzehn Dialogen «Le philosophe et le théologien», dem umfangreichsten philosophischen Text Casanovas, versucht der Theologe den Philosophen, einen Freidenker und Skeptiker, der materialistischem und atheistischem Denken nicht abgeneigt zu sein scheint, für das Christentum zurückzugewinnen. Die Dialoge haben, so Di Trocchio, offenbar einen autobiographischen Hintergrund. Der Philosophen sei das Sprachrohr Casanovas, und der Theologe könne als der Gemeindepfarrer von Teplice im nordböhmischen Dux, wo Casanova seine letzten Jahre als Bibliothekar verbrachte, identifiziert werden.<sup>98</sup> Ivo Cerman hält dagegen die Dialoge weder für autobiographisch noch für Casanovas eigene Gedanken – Casanovas Quelle sei vielmehr Voltaires 1736 verfasstes *Examen important de Milord Bolingbroke*.<sup>99</sup>

Die Szenerie ist so angelegt, dass man ohne Umschweife zur Sache kommt. Der Philosoph erhält Besuch von einem Herrn und fragt ihn, wer er sei und was er wolle, worauf sich der Theologe als «Ihr Pfarrer» (*votre curé*) vorstellt, der gekommen sei, um den «alten» Philosophen und Verfechter eines falschen Systems zu bekehren – «Je connais votre faux systeme, et je viens vous convertir» – und seine Seele vor den ewigen Höllenstrafen zu bewahren. Der Philosoph, ein Materialist, bestreitet, eine Seele zu sein – «je suis corps» – und macht geltend, dass seine Seele unabhängig von seiner Materie existiere.<sup>100</sup> Er räumt ein, dass die Vernunft (*raison*) zwar immateriell sei, aber sie sei dennoch durch die Materie hervorgebracht (*produite par la matière*).<sup>101</sup> Es sei nämlich, so der Philosoph, plausibler, anzunehmen, dass ich eine denkende Materie bin, als anzunehmen, dass dasjenige, was in mir denkt, ein von

<sup>98</sup> F. Di Trocchio: La filosofia dell'avventuriero, 114–115. Für sein explizites Verständnis als Philosoph, nicht als Theologe vgl. G. Casanova: *Jcosameron*, I 2.

<sup>99</sup> Ivo Cerman: «Je viens pour vous convertir». Voltaires Schrift erschien zuerst im *Recueil nécessaire*, Leipzig 1765 [in Wirklichkeit: Genève: Cramer 1766] und 1767 als *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, ebenfalls in Genf bei Cramer.

<sup>100</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1108–1109, 1113.

<sup>101</sup> Ebd., 1233.

meinem Körper unabhängiger Geist (esprit) sei.<sup>102</sup> Der Philosoph vertritt die Auffassung, dass Gott und Materie beide ewig seien: «la matière comme coéternelle à Dieu».<sup>103</sup> Für diese Lehre führt Casanova in «Sur la nature de Dieu» Justinus den Märtyrer als Quelle an.<sup>104</sup> Casanovas Gott ist also kein Schöpfergott. Aber für ihn ist unbestritten, dass die menschliche Vernunft (entendement humain) die Notwendigkeit der Existenz Gottes einsieht.<sup>105</sup>

Casanova zeichnet den Theologen nicht als fanatischen Apologeten, sondern als – wie man sagen könnte – Vertreter der «katholischen Aufklärung».<sup>106</sup> Erstens zeigt er Sympathien für eine historisch-kritische Lektüre der Heiligen Schrift. Die Bibel sei – so fasst der Philosoph die Ausführungen des Theologen zusammen – kein Geschichtsbuch, sondern ihre Aufgabe bestehe darin, die Menschen religiös, fromm und gläubig zu machen.<sup>107</sup> Zweitens vertritt er eine rationale, auf philosophische Prinzipien gegründete Theologie: «Je ne sais cependant aucun cas d'un théologien qui n'est pas bon philosophe». Die Vernunft (raison) ist für ihn das erste, der Glaube nur das zweite Fundament der Religion.<sup>108</sup> Doch der Philosoph ist radikaler. Er weist auf die Gefahren des christlichen Glaubens hin und betont, wie wichtig es für die Theologie sei, dass sie auf der Vernunft gründe. Er kritisiert das Märtyrertum, weil es auf Fanatismus beruhe und zu Fanatismus führe.<sup>109</sup> Philosophie sei mit religiösem Eifer und Fanatismus nicht vereinbar; die grossen Philosophen wie Descartes, Galilei, Gassendi, Bacon, Newton und Voltaire hätten keine religiösen oder theologischen Lehren begründet, sondern vernünftig argumentiert. Die Religion

<sup>102</sup> G. Casanova: *Rêve: Dieu. Moi*, 1296.

<sup>103</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1241–1242, 1247, 1254; vgl. auch *Jcosameron*, I 13–17, IV 43.

<sup>104</sup> G. Casanova: *Sur la nature de Dieu*, 1340.

<sup>105</sup> Ebd., 1342.

<sup>106</sup> Zur «katholischen Aufklärung» vgl. W. Rother: Konturen der Philosophie des italienischen *Settecento*, XXIV–XXV.

<sup>107</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1117.

<sup>108</sup> Ebd., 1154 (zit.), 1197, 1247.

<sup>109</sup> Ebd., 1136.

sei hingegen etwas, das nicht methodisch und rational behandelt werden wolle (*id quod ratione modoque tractari non vult*).<sup>110</sup> Was Casanova für gefährlich hält – hier ist er auf der Linie der Kirchenkritik der italienischen Aufklärungsphilosophie –, ist die kirchliche Lehrautorität, der zufolge ein Christ blind glauben müsse und nicht vom vorgeschriebenen Weg abweichen dürfe.<sup>111</sup>

Aber diese Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie impliziert in keiner Weise eine Kritik an der Religion oder eine Tendenz zur Irreligiosität oder zum Atheismus. Im Gegenteil: Wie Dalmazzo Francesco Vasco erachtet Casanovas Philosoph die Religion als wichtig, um ein Volk zu regieren: «la politique veut qu'on ait de la religion», «une nation d'athées est impossible».<sup>112</sup> Aber obwohl der Philosoph den Atheismus als abscheulich und verwerflich bezeichnet, betont er seine positiven Aspekte. Der politische Atheismus oder, wie wir heute würden sagen würden: der säkulare Staat, stellt es den Menschen frei, welchen Gebrauch sie von ihrer Vernunft und ihren natürlichen Tugenden machen; er unterstützt und fördert des Streben der Menschen nach Glück, das Wohl der Nation und die öffentliche Ruhe, während der Aberglaube alle diese Güter zerstöre.<sup>113</sup> Deshalb ist nicht der Atheismus zu fürchten, sondern der Aberglaube und die Hypokrisie: Sie sind die Wurzel allen Übels.<sup>114</sup> Und der Gott, der Casanova im Traum erscheint, antwortet ihm auf die Frage, ob er Atheisten schrecklich finde, dass es nicht die Atheisten seien, die ihn in Schrecken versetzen, sondern diejenigen, welche Philosophen des Atheismus bezichtigen, sie hassen, verfolgen und verbrennen.<sup>115</sup> Casanovas Gott ist also ein uneingeschränkt liebender Gott, der den Häretikern

<sup>110</sup> Ebd., 1154. Das Zitat stammt aus den *Satiren* des Horaz (Hor. sat. 2,3,266) und findet sich in Casanovas Horaz-Exzerpten «Sur les Odes d'Horace», 1419.

<sup>111</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1154.

<sup>112</sup> G. Casanova: *Philocalies*, 29; *Essai de critique*, 61; *Le philosophe et le théologien*, 1223.

<sup>113</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1235.

<sup>114</sup> G. Casanova: *Jcosameron*, II 239; *Sur la nature de Dieu*, 1349.

<sup>115</sup> G. Casanova: *Rêve: Dieu. Moi*, 1311; vgl. auch 1321–1322.

und Atheisten freundlich gesinnt ist und der – wie Casanovas Landsleute Amidei, Pilati und Beccaria – Ketzerverfolgung und Inquisition ablehnt.

Auf dieser Linie liegt auch die «*Méditation à mon lever du 29 Mai 1789*», in der sich Casanova darüber beklagt, dass ihm seine These, dass Gott nicht definierbar und fassbar sei und dass man keine Idee von ihm haben könne, als Atheismus ausgelegt wird.<sup>116</sup> Auf die entscheidende Frage, ob er denn Christ sei oder nicht, antwortet der Philosoph im Gespräch mit dem Theologen allerdings mit einem klaren Nein. Aber der Philosoph erklärt, dass er dennoch kein Atheist sei – obwohl er natürlich sehe, dass sein philosophisches System durchaus zum Atheismus führen könne.<sup>117</sup> Wozu sich Casanovas Philosoph bekennt, ist die natürliche Religion. Das Gesetz, so führt er aus, das Gott mir gab und das ich befolge, ist das natürliche Gesetz (*la loi naturelle*), das mit der Offenbarung identisch ist: «*et voilà, Monsieur, la véritable révélation*».<sup>118</sup> Für Casanova ist die natürliche Theologie eine Vernunftwissenschaft: «*science de la raison; sa propre fille*».<sup>119</sup> Das Fundament der Religion ist also die Vernunft, nicht die Bibel, die zwar als ein sehr altes, aber kein unfehlbares Buch ist.<sup>120</sup> Die Religion, die der Philosoph akzeptiert, stimmt mit der Vernunft überein und ist als solche davor gefeit, durch Betrüger instrumentalisiert zu werden.<sup>121</sup>

Dieser Rationalitätsanspruch, den die natürliche Religion hinsichtlich der Offenbarung geltend macht, führt Casanovas Philosophen schliesslich zum Agnostizismus. Er leugnet Gott nicht und enthält sich eines Urteils, weil Gott jenseits der menschlichen Fassungskraft liegt (*au-dessus des facultés de mon entendement*).<sup>122</sup> Aber der Gott in Casanovas Traum ist radikaler als Casanovas

<sup>116</sup> G. Casanova: *Méditation à mon lever du 29 Mai 1789*, 1275.

<sup>117</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1223.

<sup>118</sup> Ebd., 1109, 1112, 1156.

<sup>119</sup> G. Casanova: *Philocalies*, 33; *Essai de critique*, 67.

<sup>120</sup> G. Casanova: *Philocalies*, 35; vgl. auch *Essai de critique*, 88–89.

<sup>121</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1145.

<sup>122</sup> Ebd., 1156.

Philosoph: Nicht nur der Aberglaube, sondern die Religionen selbst gründen in der Angst, werden von Ambitionen und Machtinteressen genährt und führen die Menschen ins Unheil: «Toutes les religions, mon enfant, vinrent de la crainte et furent nourries par l'ambition et par l'intérêt. Les religions furent la cause de tous les malheurs du genre humain; elles lui furent beaucoup plus funestes que les guerres.»<sup>123</sup> Damit stehen – wie bei den anderen italienischen Aufklärungsphilosophen – nicht mehr (nur) die Religion und ihre Dogmen im Visier, vielmehr richtet sich Casanovas Kritik vor allem gegen die Kirche.

Doch bei aller Kritik an der Religion und mehr noch an der Kirche: Casanova war – wie seine Landsleute und im Unterschied zu den französischen Materialisten – kein Atheist, sondern Deist. Casanovas Deismus kommt in seinem Genesis-Kommentar im *Icosameron* und im «Essai sur la Matière» zum Ausdruck: Gott erschuf nicht das Licht, sondern richtete die Dinge so ein, dass es von selbst entstand. Er erschuf nicht die Welt, sondern gab nur den ersten Anstoss zu ihrer Entstehung. Die biblische Erzählung vom ursprünglichen Tohuwabohu setze voraus, dass es die Materie bereits gegeben habe, sie also nicht erschaffen worden sei.<sup>124</sup> Casanovas deistischer Lehre und natürlicher Religion zufolge ist die Liebe zu Gott nichts anderes als die Liebe zur Tugend.<sup>125</sup> Und der Gott, mit dem Casanova im Traum spricht, versteht sich als das Prinzip, das das Universum ordnet und beseelt wie die Seele den Körper.<sup>126</sup> Die Weltseele (*âme du monde*) ist nichts anderes als die Natur, die wiederum nicht von der Materie zu unterscheiden ist, so wie die Seele des Menschen nichts anderes ist als der Mensch selbst.<sup>127</sup> In seinem Gespräch mit dem Theologen antizipiert Casanovas Philosoph Feuerbachs Religionskritik, wenn er den Satz des Theologen, dass Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen

<sup>123</sup> G. Casanova: *Rêve: Dieu. Moi*, 1324–1325.

<sup>124</sup> G. Casanova: *Icosameron*, I 8, 13; *Essai sur la Matière*, 1346–1347.

<sup>125</sup> G. Casanova: *Essai sur la Matière*, 1351.

<sup>126</sup> G. Casanova: *Rêve: Dieu. Moi*, 1297.

<sup>127</sup> Ebd., 1304.

hat, umkehrt und dem Theologen vorwirft, er habe Gott nach seinem Bild erschaffen: «Th: Il est écrit que *Dieu fit l'homme à son image*. – Ph: Oui, oui, vous le lui rendez bien. *Vous avez fait Dieu à la vôtre.*»<sup>128</sup>

Der Philosoph misstraut der Kirche und dem kirchlichen Lehramt, weil es sich anmasst, eine verbindliche Interpretation der Heiligen Schrift zu besitzen. Auch wenn Gott immer die Wahrheit sage, gebe es keine Garantie dafür, dass seine Propheten keine Betrüger (*imposteurs*) sind.<sup>129</sup> Jesus wird allerdings – anders als in der radikalen religionskritischen Theorie von den drei Betrügern<sup>130</sup> – nicht zu den Betrügern gezählt. Im Gegenteil: Jesus predigte eine gute Moral. Allerdings wurde seine Lehre bereits durch den alexandrinischen Platonismus verfälscht.<sup>131</sup> Die Lehren der Kirche und das frühe Christentum seien deshalb nicht miteinander vereinbar. Die Trinitätslehre sei nicht biblisch, und der heilige Paulus kenne sie gar nicht; sie sei vielmehr platonisch und gehe auf Origenes zurück.<sup>132</sup> Die Kritik an der Trinität und der Christologie führt Casanovas Philosophen schliesslich zu einer positiven Einschätzung des Islam: «Le Mahométisme était sans doute plus raisonnable du Christianisme.»<sup>133</sup> Auch in dieser Hinsicht schliesst sich Casanovas Philosoph nicht der radikalen Lehre von den drei Betrüger an.

Anders als die italienischen Aufklärungsdenker, die auf der einen Seite durchaus religiös waren und sich zuweilen – wie etwa Dalmazzo Francesco Vasco – sogar ausdrücklich als christliche Philosophen verstanden, dafür aber auf der anderen Seite heftige Kritik an der katholischen Kirche und der römischen Kurie übten,

<sup>128</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1245.

<sup>129</sup> Ebd., 1115–1116.

<sup>130</sup> Der *Traité des trois imposteurs: Moïse, Jésus-Christ, Mahomet* zirkulierte seit dem späten 17. Jahrhundert als Manuskript und wurde erstmals 1719 ohne Ortsangabe unter dem Titel *La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, dann 1768 unter dem Titel *Traité des trois imposteurs* in Yverdon in der Imprimerie du Professeur Felice gedruckt.

<sup>131</sup> Ebd., 1125–1126.

<sup>132</sup> Ebd., 1128, 1153, 1162–1163.

<sup>133</sup> Ebd., 1186.

erweist sich Casanovas Philosoph vor allem als Religionskritiker. Aber auch er kritisiert die Kirche und den Klerus. Unter den Geistlichen gebe es viele Männer, die keineswegs religiös, sondern vielmehr unmoralisch seien.<sup>134</sup> In der *Histoire de ma vie* machen die Mönche eine schlechte Figur – wie beispielsweise der Franziskanerbruder Stefano, ein Faulpelz und Schmarotzer, der, obwohl er einem Bettelorden angehört, im Luxus lebt.<sup>135</sup> Casanova tadelt das unanständige und ausschweifende Leben der Kardinäle in Rom,<sup>136</sup> zieht deren Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche in Zweifel,<sup>137</sup> kritisiert den Priesterzölibat<sup>138</sup> und insbesondere das Mönchtum: Es sei der Aberglaube gewesen, der eine so grosse Anzahl von Klöstern hervorgebracht habe, Stätten der Faulheit und der stolzen Ignoranz. Die Klöster erscheinen als Inbegriff des Niedergangs der Philosophie, die erst wieder von Montaigne, Bacon, Descartes, Newton, Locke, Leibniz, Shaftesbury und Maupertuis zu neuem Leben erweckt wurde.<sup>139</sup> Und schliesslich wirft Casanovas Philosoph der Kirche – auch hier ganz auf der Linie der italienischen Aufklärer – ihre Verbrechen vor: die Inquisition und die grausame Verfolgung von Häretikern. Aber auch die Protestanten kommen nicht besser weg: Aus den ehemals Verfolgten seien selbst gnadenlose Verfolger geworden.<sup>140</sup>

Casanovas religionsphilosophische und theologische Auffassungen sind zweifellos radikaler als die seiner Landsleute, aber er ist gemässigter als die Freidenker und Atheisten seiner Zeit. Sein Materialismus und seine Theorie der simultanen Ewigkeit Gottes und der Materie schliessen die Existenz Gottes nicht aus, sondern vielmehr ausdrücklich ein. Casanova versöhnt den Materialismus mit dem Schöpfungsmythos. Als Materialist vertrat er allerdings philosophische Positionen, die viele italienische Aufklärer nicht

<sup>134</sup> G. Casanova: *Philocalies*, 6; *Essai de critique*, 34.

<sup>135</sup> G. Casanova: *Histoire de ma vie*, I 136–167.

<sup>136</sup> Ebd., 167–228.

<sup>137</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1157.

<sup>138</sup> Ebd., 1159.

<sup>139</sup> G. Casanova: *Della filosofia e de' filosofi*, 91, 93, 95.

<sup>140</sup> G. Casanova: *Le philosophe et le théologien*, 1188–1189.



teilten oder zu vertreten wagten und die beispielsweise Vasco in seinem *Filosofo cristiano* kritisierte. Aber anders als die radikale atheistische Religionskritik der Aufklärung, in deren Sicht die drei grossen Religionsstifter Moses, Jesus und Mohammed als Betrüger galten und die Religion nichts als Betrug war, erscheinen bei Casanova die religiösen Lehren als vernünftig; Jesus wird als moralischer Mensch gepriesen.

Im Sinne eines vorläufigen und kurzen Fazits: Die Arbeitshypothese, dass das philosophische Denken Casanovas seine Impulse von den Debatten der italienischen Aufklärung erhalten hat, scheint sich insgesamt zu bestätigen. Das intellektuelle Klima, in dem Denker wie Verri und Beccaria, Vasco und Amidei oder Pilati, der Casanova seelenverwandte Abenteurer und radikale Kirchenkritiker, gedeihen konnten, prägte auch den jungen Casanova und übte damit zweifellos einen nicht unbedeutenden indirekten Einfluss auf das Denken des Philosophen Casanova und seine Schriften aus, die erst vor kurzen veröffentlicht wurden und der Aufklärungsforschung nun zur Verfügung stehen.

### Pietro Verris Synthese von Utilitarismus und Pflichtethik

Mit Kants rationaler Pflichtethik vollzieht sich in der Geschichte der Moralphilosophie der Paradigmenwechsel von den seit der Antike in den verschiedensten Gestalten ausgearbeiteten teleologischen Konzepten der Ethik zu einer deontologischen Begründung der Moralität von Handlungen. Für die teleologische Ethik ist das Glück Zweck und Ziel der Handlung, die nur dann gut oder tugendhaft ist, wenn sie dem eigenen oder privaten Glück und dem Wohl der anderen, dem allgemeinen Wohl, dem politischen oder öffentlichen Glück förderlich ist. Für die deontologische Ethik hingegen ist das, was zu tun erforderlich ist und daher getan werden soll, das heisst: die Pflicht, gleichgültig gegenüber dem äusseren Zweck und Ziel der Handlung. Kant fragt einzig nach dem intrinsischen Motiv des Handelns und beurteilt dessen Moralität nicht nach seinen Zwecken oder Folgen und Resultaten: «Es ist überall nichts in der Welt [...] zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille. [...] Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut».<sup>1</sup>

Pietro Verri, der seine Moralphilosophie im *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773) und im *Discorso sulla felicità* (1781) – die

<sup>1</sup> I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 393–394.

erste Auflage dieser Schrift wurde bereits 1763 unter dem Titel *Meditazioni sulla felicità* publiziert – entwickelt hat, erscheint auf den ersten Blick als Vertreter eines ethischen Eudämonismus, Hedonismus und Utilitarismus, und insofern einer Ethik, die mit deontologischen Konzeptionen nicht kompatibel ist. Doch dieser erste Eindruck täuscht. Eine genaue Lektüre der Texte Verris zeigt, dass seine Moralphilosophie komplexer angelegt ist und, so meine These, Elemente der kantischen Ethik antizipiert. Im Folgenden versuche ich zu zeigen, erstens, dass Verris Eudämonismus von Argumentationslinien einer rationalen und deontologischen Ethik durchkreuzt und so sein teleologisches Konzept relativiert wird, und zweitens, dass Verri einen Prototyp des kategorischen Imperativs formuliert und eine mit utilitaristischen Interessen kompatible Pflichtethik entwickelt.

### 1. Die Rolle der Vernunft in Verris Ethik

Auf der Ebene der Anthropologie geht Verri davon aus, dass wir von Natur aus nach Glück streben. Wir sind so beschaffen, dass wir glücklich sind, wenn wir Lust empfinden, und der Schmerz unserem Glück abträglich ist. Verri vertritt einen relativen und quantitativen Begriff des Glücks. Individuelles Glück bestimmt sich immer nach dem Verhältnis von Lust und Schmerz, öffentliches Glück und allgemeines Wohl ist das grösstmögliche Glück der grössten Zahl.<sup>2</sup> Verris Bestimmung des Glücks impliziert, dass es kein vollkommenes, «absolutes» Glück geben kann. Den Traum von der Glückseligkeit verweist er in das Reich utopischer oder religiöser Illusionen. Angesichts der Unerreichbarkeit der erträumten Glückseligkeit (*sognata beatitudine*) erscheint uns der aktuelle Zustand hienieden als umso elender und unerträglicher.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 241–242. – Zum Prinzip des grösstmöglichen Glücks als zentralem Motiv der italienischen Aufklärung vgl. generell W. Rother: *La maggiore felicità possibile*.

<sup>3</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 197.

Wie weit entfernt wir vom Zustand der Glückseligkeit sind, bringt Verri im ersten Satz des *Discorso sulla felicità* zum Ausdruck, der in Wirklichkeit den Titel des Werkes dementiert. Nicht Glück und Lust prägen unser Leben, sondern es ist von Leid und Schmerz bestimmt – so fasst Verri das Resultat seiner Untersuchungen im vorangegangenen *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* zusammen. Die Summe der Schmerzempfindungen, die wir im Laufe unseres Lebens erleiden, so seine Berechnungen des Verhältnisses von Lust und Schmerz, ist immer grösser als die der Lustempfindungen. Deshalb könne es für uns auch kein reines und dauerhaftes Glück geben, unser Elend und Unglück können hingegen dauerhaft sein.<sup>4</sup>

Verris Reflexionen über das Glück sind also von Anfang an von einer grundlegenden Glücksskepsis geprägt. Er nimmt damit ein Motiv von Rousseaus *Émile* auf, wo in ähnlicher Weise konstatiert wird, dass es im Leben mehr Leiden als Freuden gebe und dass unser Glück kein positiver, sondern in Wirklichkeit ein negativer Zustand sei: «La félicité de l'homme ici-bas n'est donc qu'un état négatif; on doit la mesurer par la moindre quantité des maux qu'il souffre.»<sup>5</sup> Glück bedeutet nach Rousseau nichts anderes als eine möglichst geringe Zahl von Übeln – glücklich ist also, wer möglichst wenig leidet: «Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines; le plus misérable est celui qui sent le moins de plaisirs. Toujours plus de souffrances que des jouissances».<sup>6</sup> Der Widerspruch zwischen unserem Streben nach Glück und einem nur negativ, das heisst als Abwesenheit von Leid und Übel bestimmten Glück schlägt gewissermassen die Bresche, durch die die Vernunft in den moralischen Eudämonismus eintritt – der glückliche Mensch sieht keinen Anlass, über seinen Zustand nachzudenken.

Mit Rousseau und Verri vollzieht der Eudämonismus einen Perspektivenwechsel. Im Fokus steht nicht mehr das grösstmögliche

<sup>4</sup> Ebd. Bezüglich der Referenz auf die «vorangegangene» Schrift vgl. P. Verri: *Discorso sull'indole del piacere*, 99, 151. – Vgl. auch W. Rother: Lust, 76–94.

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau: *Émile*, 380.

<sup>6</sup> Ebd.

Glück, sondern die Sorge und die Frage, auf welche Weise und mit welchen Mitteln das real existierende Unglück verringert werden kann. Verris Antwort folgt einer Konzeption, die Maupertuis entwickelt hat.<sup>7</sup> Einzig durch den richtigen Gebrauch unserer Vernunft können wir unser Unglück vermindern.<sup>8</sup>

Unser Unglück ist nicht absolut oder objektiv, sondern subjektiv – es ist das empfundene Missverhältnis zwischen unseren Wünschen und unseren Mitteln und Möglichkeiten, diese zu erfüllen. Um uns von unserem Unglück zu befreien, müssen wir entweder unsere Wünsche reduzieren, das heisst, die unerfüllbaren Wünsche zurückstellen, oder wir müssen unsere Macht (*potere*) vergrössern und uns die Mittel beschaffen, um unsere Wünsche erfüllen zu können, oder wir kombinieren beides miteinander.<sup>9</sup> Verri schliesst sich hier wiederum fast wörtlich Rousseaus *Émile* an – die Stelle bei Rousseau lautet: «Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs; car s'ils étaient au-dessous de notre puissance [...]. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables: mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté.»<sup>10</sup>

Doch Verris Maxime des rechten Gebrauchs der Vernunft geht über diesen hedonistischen Kontext der Strategien der Unglückreduktion, über die «stoische» Beschränkung der Wünsche und die aktive Verbesserung der objektiven Lebensbedingungen hinaus und empfiehlt das pädagogische Konzept einer frühen Einübung in den rechten Gebrauch der Vernunft. Wir wären, so Verri, viel weniger unglücklich, wenn wir uns schon früh daran gewöhnen würden, unsere Motive und inneren Beweggründe zu untersuchen und nach rationalen Prinzipien und Systemen zu handeln.<sup>11</sup> Denn mithilfe der Vernunft können wir uns von den Wünschen

<sup>7</sup> Vgl. P.-L. Moreau de Maupertuis: *Essai de philosophie morale*, 52–56.

<sup>8</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 197.

<sup>9</sup> Ebd., 198–199.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau: *Émile*, 380.

<sup>11</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 200.

befreien, die ihr widersprechen, und uns die Mittel verschaffen, um uns die erfüllbaren Wünsche zu erfüllen.<sup>12</sup> Den offenkundig stoischen Zungenschlag dieser ethischen Reflexionen leugnet Verri durchaus nicht, aber er hält den Anspruch der Stoiker, sich von jedem Wunsch zu befreien, für eine Utopie, die zwar ehrenvoll, aber völlig unrealistisch sei: «chimera rispettabile, ma pure chimera».<sup>13</sup>

Verri's Strategie der Wunschverminderung impliziert eine rationale Analyse des Wünschens. Wie entscheidend in Anbetracht unseres Wünschens die Vernunft ist, zeigt sich zum Beispiel darin, dass ein von der Vernunft ungezügelltes Streben nach Reichtum zu Habsucht führt, die nie zu befriedigen ist und uns daher unglücklich macht. Aus dem Teufelskreis, der darin besteht, dass unser reales Unglück in uns den Wunsch nach Glück weckt und dass dieser Wunsch uns letztlich unglücklich macht, weil wir Wünsche hegen, die nicht erfüllbar sind, vermag uns – auch hier nähert sich Verri wieder stoischen Argumentationslinien – nur die Vernunft zu befreien. Eine zentrale Rolle in der Strategie der Unglücksverringerung kommt der Unterscheidung zwischen wirklichen Bedürfnissen (*bisogni reali*) und nur eingebildeten Bedürfnissen (*bisogni chimerici*) zu. Auch in Bezug auf das Glück selbst hält Verri diese Differenzierung für entscheidend: Das Glück, das uns grosser Reichtum verschaffe, sei nur ein scheinbares oder eingebildetes, kein wirkliches Glück – «chimerica felicità».<sup>14</sup>

Die Vergrösserung der Macht, die neben der Verringerung der Wünsche der zweite Weg zum Glück ist, den die Vernunft lehrt, hat eine physisch-psychische und eine moralische Seite. Die erste Grundlage unserer Macht ist die körperliche Verfassung, deren Erhaltung von einem vernunftgemässen Umgang mit den körperlichen Lüsten und Begierden abhängt (Vermeidung von Unmässigkeit im Essen und Trinken) wie auch von der Stärkung der körperlichen Kräfte (Sport), die ihrerseits mit psychischer Stabilisierung und mit der Entwicklung eines Widerstandsvermögens in Bezug auf die uns

<sup>12</sup> Ebd., 274.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., 202–205.

bedrängenden vielfältigen Wünsche einhergeht – «Così l'uso attento della ragione può conservare ed accrescere la robustezza de' nostri muscoli e con essa la forza dell'animo, e quindi renderci più disposti ad agire e respingere i mali non solo, ma resistere e pareggiare un numero di desideri»:<sup>15</sup> Die Vernunft figuriert hier gewissermassen als Koordinatorin des psycho-physischen Mechanismus im Blick auf die Erlangung des Glücks: Vergrösserung der Macht versteht Verri also als körperliche, seelische und moralische Selbstbeherrschung.

Darüber hinaus ist für die Verringerung unseres Unglücklichseins das moralische Wohlbefinden wichtig. Verri versteht darunter das gute Gewissen. Wir haben dann ein gutes Gewissen – das Verri als Gefühl oder Empfindung definiert –, wenn unsere Handlungen mit den Prinzipien der Gerechtigkeit, also dem Imperativ eines Gesetzes übereinstimmen: «La buona coscienza è il sentimento della conformità delle azioni nostre colla giustizia.»<sup>16</sup> Dabei versteht Verri unter einem mit der Gerechtigkeit konformen Handeln nichts anderes als Kant, das heisst die Befolgung des Gesetzes: «la giustizia comprende la fedele obbedienza alle leggi».<sup>17</sup> Für Kant ist das Gesetz das «objective Princip», das «gültig für jedes vernünftige Wesen» ist «und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ».<sup>18</sup> Für Verri ist das Gesetz allerdings nicht – hier besteht der grundlegende Unterschied zu Kant – in der autonomen Vernunft begründet, sondern wird – nicht untypisch für einen Aufklärungsphilosophen aus dem katholischen Milieu – einer göttlichen Instanz zugeschrieben: «leggi fissate dall'Autore dell'Universo».<sup>19</sup> Mit der Instanz des Gewissens, das die Befolgung des absoluten moralischen Gesetzes garantieren soll, führt Verri ein apriorisches Element in seine Ethik ein, das jenseits von Eudämonismus und Utilitarismus liegt und in dem Aspekte der kantischen Pflichtethik vorgeformt sind. Was sittlich und gerecht ist, gibt uns, so Verri, die «reine Vernunft» vor,

<sup>15</sup> Ebd., 223–224.

<sup>16</sup> Ebd., 226.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 420.

<sup>19</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 226.

der gewissermassen habituell zu folgen ein Imperativ ist – hier fehlt bemerkenswerterweise jeder Hinweis auf eine göttliche Instanz: «Quindi freddamente concludo che la mera ragione può contenere l'uomo nella strada della giustizia morale, s'egli la eserciterà abitualmente.»<sup>20</sup> Hier verlässt Verri die teleologisch-eudämonistische Ethik und nähert sich mit seiner Fundierung des moralischen Handelns in der Vernunft einer Ethik, wie sie Kant wenig später entwickeln sollte.

## 2. Verri als Vorläufer Kants?

Mit dem für Verris Ethik zentralen Begriff des Gewissens, das uns zur Befolgung der Gesetze anleitet, stellt sich die Frage nach den normativen Instanzen für Moralität und tugendhaftes Handeln, das nach Verri die Grundlage des Glücks ist.<sup>21</sup> Verri unterscheidet drei moralische Instanzen oder Arten von Gesetzen: die göttlichen, die bürgerlichen und die der Ehre. Der Problematik, dass diese Instanzen miteinander in Konflikt treten können, wenn sie den gleichen Sachverhalt unterschiedlich beurteilen, widmet Verri eine ausführliche Untersuchung.<sup>22</sup> Wenn mich beispielsweise jemand beleidigt hat, gebietet mir die Religion, ihm zu verzeihen, das bürgerliche Gesetz schreibt mir den Rechtsweg vor, während das Ehrengesetz mir nahelegt, mich zu rächen und Genugtuung zu fordern.<sup>23</sup> Aber Verri versteht das göttliche Gesetz, «le immortali leggi prescritteci dalla divinità», nicht als religiöses oder gar kirchliches Gesetz. Es ist für ihn aber auch nicht, wie vorgeschlagen wurde,<sup>24</sup> identisch mit dem Naturrecht. Ausschlaggebend ist vielmehr, dass es eine quasi apriorische Instanz für das Gesetz gibt, die sowohl dem

<sup>20</sup> Ebd., 229.

<sup>21</sup> Ebd., 233.

<sup>22</sup> § V. Di alcuni contrasti fra le leggi. Ebd., 233–245.

<sup>23</sup> Ebd., 233.

<sup>24</sup> Von Noris Raffaelli 1963 im Kommentar zu seiner Ausgabe des *Discorso sulla felicità*, 41, Anm. 1.



bürgerlichen Gesetz, das das öffentliche Wohl und das Glück der Bürger garantieren soll, als auch dem Ehrengesetz vorgeordnet ist, das sicherstellt, das wir als Privatleute geachtet werden und glücklich sind. Das erste, also vorrangige Gesetz ist für Verri das göttliche, das eine Pflicht definiert und das ich unbedingt befolgen muss: «La prima di tutte le leggi è la divina: è mio dovere di sacrificar tutto all'ubbidienza di un Essere maggiore di tutti.»<sup>25</sup> Wenn man das höchste Seiende als Vernunft versteht – und nicht als Gott –, dann ist es mit dem «objectiven Princip» und dem «Imperativ» Kants vergleichbar, denn der Inhalt dieses Gesetzes ist die Pflicht, die Kant später als «Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz»<sup>26</sup> bestimmen wird und die Verri als Imperativ der Moralität und Tugend formuliert: «Il mio dovere è pure di non mancare mai alla virtù» – Es ist meine Pflicht, immer und unter allen Umständen tugendhaft zu handeln.<sup>27</sup>

Mit dem Begriff der Pflicht schlägt die Argumentation des *Discorso sulla felicità* definitiv eine Richtung ein, die sich vom Eudämonismus entfernt. Verri scheint sich dessen bewusst zu sein und versucht in einer dialektischen Wendung, den eudämonistischen und mit der Pflicht in keiner Weise kompatibel erscheinenden Begriff des Interesses ins Spiel zu bringen und untersucht daher das Verhältnis von Pflicht und Interesse. Er definiert die Pflicht als eine «Ausströmung des Interesses» (*emanazione d'interesse*). Diese Definition setzt die Begriffe in ein gewissermassen logisches Verhältnis von Gattung und Art: Das Interesse umfasst alle nützlichen Handlungen; die Pflicht ist dabei der Anteil der Handlungen, die nicht nur nützlich sind, sondern darüber hinaus auch mit dem Gesetz übereinstimmen.<sup>28</sup> Das heisst, die spezifische Differenz, die eine nützliche Handlung zu einer pflichtgemässen Handlung macht, ist die Konformität mit dem moralischen Gesetz. Das logische Verhältnis von Gattung und Art impliziert, dass nicht jedes Interesse auch eine

<sup>25</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 235.

<sup>26</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 420, 400.

<sup>27</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 235.

<sup>28</sup> Ebd.

Pflicht ist – es gibt also Handlungen, die in Bezug auf das Gesetz indifferent sind, so dass wir die Freiheit haben, so oder anders zu handeln. Aber – und das ist das Resultat von Verris Argumentation – es ist unmöglich, dass das Interesse dem Gesetz widerspricht: «Interesse poi contrario alla legge non è possibile».<sup>29</sup>

Dass es unmöglich sei, dass ein Interesse dem Gesetz widerspricht, ist zunächst einmal eine Behauptung, die wenig Plausibilität beanspruchen kann. Dessen ist sich Verri natürlich bewusst. Daher präzisiert er seinen Begriff des Interesses, indem er durchaus ein «momentanes» Interesse konzidiert, das im Gegensatz zum Gesetz steht. Dieses dem Gesetz widersprechende Interesse hat seinen Grund in der Hitze der Leidenschaften (*bollore delle passioni*), die uns für einige Zeit vom Denken abhält und so dazu führt, dass wir den Weg der Gerechtigkeit verlassen.<sup>30</sup> Wer aber bei klarem Bewusstsein seine Pflicht verletzt, dem fehlt es an Denkvermögen (*un vizio della facoltà ragionatrice*).<sup>31</sup> Pflichtverletzung erscheint in dieser Sichtweise nicht als Mangel an moralischer, sondern an rationaler Kompetenz. Verri vertritt ausdrücklich die platonisch-sokratische These, dass wir aus Unwissenheit Böses tun: «la maggior parte dei mali si fanno per l'ignoranza».<sup>32</sup> «Genau hier muss die Aufklärung ansetzen, um der Unwissenheit ein Ende zu setzen. Mit dem Fortschreiten der Aufklärung und mit zunehmender Vervollkommenung des Denkens (*perfezione del ragionamento*) werden die Menschen immer mehr den objektiven Prinzipien der Moral und der Gerechtigkeit folgen.»<sup>33</sup>

Wenn das Interesse, das mit der Vernunft in Einklang steht, nicht mit dem Gesetz in Widerspruch geraten kann, wird plausibel, dass kein Gegensatz zwischen diesem Interesse und der Pflicht besteht und dass die Pflicht «eine Ausströmung des Interesses» ist. Das heisst, wenn ich moralisch handle, handle ich gleichermassen

<sup>29</sup> Ebd., 235–236.

<sup>30</sup> Ebd., 236.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 261. Platon: Protagoras 357d–e.

<sup>33</sup> P. Verri: Discorso sulla felicità, 228.

aus Pflicht und in Übereinstimmung mit meinem Interesse. Als moralischer Mensch habe ich ein Interesse daran, meine Pflicht zu tun und dem göttlichen Gesetz zu gehorchen.<sup>34</sup>

Verri versteht das göttliche Gesetz, das tugendhaftes vorschreibt, als höchste moralische Instanz, aber ausdrücklich nicht als eine religiöse Instanz. Aus seinem Begriff der Tugend schliesst er daher alle religiös-kultischen Handlungen aus und definiert moralisches Handeln als Handeln nach universalen, von allen Menschen zu allen Zeiten anerkannten Grundsätzen: «quella classe di azioni che per consenso generale degli uomini in ogni tempo, in ogni luogo costantemente furono considerate virtuose» – wobei die tugendhaften Handlungen stets auch allgemein nützliche Handlungen sind: «l'esercitare gli atti utili in generale agli uomini»<sup>35</sup> Dieses Verständnis des göttlichen Gesetzes ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert:

Erstens antizipiert Verri damit einen zentralen Gedanken Kants aus der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Für Kant bedarf die Moral, die in den unbedingten Gesetzen der Vernunft gründet, weder der Idee Gottes noch der Religion, aber sie «führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert». Wenn Verri also das göttliche Gesetz als höchste moralische Instanz setzt und zugleich das Religiöse aus dem göttlichen Gesetz ausschliesst, macht er das gleiche Verhältnis zwischen Religion und Moralphilosophie wie Kant geltend und legt er die gleiche Differenz zugrunde, wie sie Kant zwischen der «biblischen Theologie» und der «reinen philosophischen Religionslehre» oder «philosophischen Theologie» vorschlagen wird.<sup>36</sup>

Zweitens, und darin besteht der Unterschied zu Kant, führt Verris Ethik zum Utilitarismus, der gewissermassen aus der Vernunft – oder genauer: der «Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft» – deduziert wird. So wie Tugend, Pflicht und Interesse koinzidieren, so koinzidieren in Verris Sicht auch Vernunft und Nutzen. Das

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>35</sup> Ebd., 236.

<sup>36</sup> I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3–10.

göttliche Gesetz erscheint so als das Gesetz einer utilitaristischen Vernunft, als der beständige Wunsch, so zu handeln, dass es für andere nützlich ist «un costante desiderio di fare cose utili in generale agli uomini»,<sup>37</sup> also aus Pflicht zu handeln. So erscheint Verris «beständiger Wunsch» gewissermassen als Antizipation des kantischen guten Willens, der das einzige ist, was «ohne Einschränkung für gut [...] gehalten werden» kann.<sup>38</sup>

Verris «utilitaristischer Imperativ», stets so zu handeln, dass es für andere nützlich ist, bildet die Grundlage seiner politischen Philosophie. Zweck des Gesellschaftsvertrages ist, so Verri, das Glück und Wohlbefinden der Individuen, die Staat und Gesellschaft konstituieren. Die Summe des Glücks der Individuen ist das allgemeine Glück oder öffentliche Wohl, die «felicità pubblica», die Verri im Anschluss an die Formulierung Francis Hutchesons vom grössten Glück der grössten Zahl, «the greatest happiness for the greatest number»,<sup>39</sup> definiert als das grösstmögliche Glück, auf alle verteilt mit der grösstmöglichen Gleichheit, «la felicità pubblica, ossia la maggiore felicità possibile ripartita colla maggiore uguaglianza possibile».<sup>40</sup>

Der auf diese Weise gegenüber Hutcheson um den Aspekt der grösstmöglichen Gleichheit und damit um Gerechtigkeit und soziale Solidarität erweiterte Begriff des öffentlichen Glücks bildet für Verri die grundlegende Instanz politischer Gesetzgebung. Wenn die Gesetze des Staates die Aufgabe haben, das allgemeine Wohl und das individuelle oder private Glück der Bürger zu gewährleisten, sind damit die Pflichten und Rechte jedes Einzelnen definiert. Und weil die Gesetze diese Aufgabe haben, das öffentliche Wohl zu garantieren, das im allgemeinen Interesse und damit im Interesse aller ist, ist es das Interesse jedes Einzelnen, die Gesetze zu befolgen, die unter diesen Bedingungen nie in Widerspruch zur Tugend und

<sup>37</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 236.

<sup>38</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 393.

<sup>39</sup> F. Hutcheson: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, 164.

<sup>40</sup> P. Verri: *Discorso sulla felicità*, 241–242.

Moral stehen können: «le leggi non possono mai essere in contraddizione colla virtù, perchè le leggi tendono alla felicità pubblica».<sup>41</sup>

Im Sinne eines Fazits: Verris Argumentation in den *Discorsi sulla felicità* zielt – wie es der Titel ankündigt – auf das Glück: das des Einzelnen und das allgemeine. Seine praktische Philosophie ist insofern ein moralischer und politischer Eudämonismus und Utilitarismus. Aber es ist ein aus den Begriffen der Vernunft und der Pflicht deduzierter Eudämonismus. Wenn Verri nämlich seine Moralphilosophie jenseits des Lustprinzips auf die Vernunft, das heisst auf das Axiom gründet, dass allein die Vernunft (la mera ragione) Garant der Moralität ist,<sup>42</sup> und damit empirische Prinzipien aus der Moral verbannt, wenn er die Pflicht als den Willen zur Tugend – «Il mio dovere è pure di non mancare mai alla virtù»<sup>43</sup> – und Tugend als Maxime bestimmt, Gutes und Nützliches für andere zu tun,<sup>44</sup> dann argumentiert er auf der gleichen Linie wie später Kant. Und wenn er die Pflicht als «eine Ausströmung des Interesses»<sup>45</sup> definiert und beweist, dass es kein Interesse geben kann, das im Gegensatz zum Gesetz steht – «Interesse poi contrario alla legge non è possibile»<sup>46</sup> –, gelingt ihm eine dialektische Synthese von teleologischer und deontologischer Moralphilosophie, von Utilitarismus und Pflichtethik, bevor diese von Kant entwickelt worden ist.

<sup>41</sup> Ebd., 242–243.

<sup>42</sup> Ebd., 229.

<sup>43</sup> Ebd., 235.

<sup>44</sup> Ebd., 236.

<sup>45</sup> Ebd., 235.

<sup>46</sup> Ebd., 235–236.

## FOLTER

---

### Der Kampf für die Humanisierung des Strafprozesses

Selbst in demokratischen Rechtsstaaten wird die absolute Geltung des Folterverbots zuweilen in Frage gestellt. Die aktuellen Herausforderungen und die Bedrohung durch den Terrorismus haben bekanntlich zur Einrichtung von Internierungslagern und zu geheimdienstlichen Praktiken geführt, die gegen die Menschenrechte verstossen. Harte Verhörmethoden, die der Folter gleichkommen, werden gerechtfertigt; das Folterverbot, wie es in Artikel 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention und in der Antifolterkonvention der Vereinten Nationen formuliert ist,<sup>1</sup> wird relativiert. Darf – um ein suggestives Gedankenexperiment zur Rechtfertigung der Folter anzuführen – ein gefangener Terrorist gefoltert werden, wenn einzig auf diese Weise Aussagen erzwungen werden können, die dazu geeignet sind, Leid und Tod anderer Menschen abzuwenden? Das Frankfurter Landgericht verurteilte im Dezember 2004 den stellvertretenden Polizeipräsidenten Wolfgang Daschner, weil er einem gefassten Entführer Folter angedroht hatte, um ihn zur Preisgabe des Verstecks seiner Geisel zu zwingen. Der Fall löste eine lebhafte öffentliche und rechtswissenschaftliche Diskussion über die Folter im Rechtsstaat aus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Text und Diskussion bei J. Schulz: Die Ausweitung des Folterbegriffs unter menschenrechtlichen Aspekten, 244.

<sup>2</sup> Zur juristischen Debatte vgl. etwa J. Ph. Reemtsma: Folter im Rechtsstaat?

# 1. Von der Mailänder Pestverschwörung (1630) zu Verris *Osservazioni sulla tortura*

Pietro Verri hatte im Oktober 1770 mit der Niederschrift einer umfangreichen Abhandlung gegen die Folter, den *Osservazioni sulla tortura*, begonnen und das Manuskript 1776/77 abgeschlossen, aber aus Familienrason darauf verzichtet, sie zu publizieren. Sein Vater Gabriele Verri hatte nämlich als Präsident des Mailänder Senats das Gutachten für die Sitzung vom 19. April 1776 verfasst,<sup>3</sup> in dem Maria Theresias Dekret vom 2. Januar 1776 über die Abschaffung der Folter und die Verhängung der Todesstrafe nur bei besonders grausamen Verbrechen negativ beurteilt wurde. Dieses Dekret war indirekt von Beccaria beeinflusst – nämlich über den Wiener Polizei- und Kameralwissenschaftler Joseph von Sonnenfels.<sup>4</sup> Im Abschnitt über die Strafen seiner *Grundsätze der Polizey* (1765–1776) setzte sich Sonnenfels mit Beccarias Argumenten gegen die Todesstrafe auseinander. Zwar gestand er dem Staat ein im Naturrecht auf Selbstverteidigung begründetes Recht zu, Todesstrafen zu verhängen, doch empfahl er mit Nachdruck, die Kapitalstrafe abzuschaffen.<sup>5</sup> Den unmittelbaren Anstoss für Maria Theresias Abschaffung der Folter in Österreich hatte Sonnenfels' Abhandlung *Ueber die Abschaffung der Tortur* (1775) gegeben, die ebenfalls von Beccaria inspiriert war.<sup>6</sup> Das Buch, das nicht in Wien, sondern in Zürich erschienen war – angeblich ohne das Wissen des Autors –, erregte Missfallen am kaiserlichen Hof, worauf Sonnenfels eine ausführliche Rechtfertigung seiner Ablehnung der Folter an Maria Theresia schickte. Sonnenfels' Kritik an der Folter ging allerdings weniger weit als die Beccarias, denn er billigte – und zwar ausdrück-

<sup>3</sup> G. Verri: Consulta del Senato di Milano del 19 aprile 1776.

<sup>4</sup> Vgl. W. Rother: Joseph von Sonnenfels.

<sup>5</sup> J. von Sonnenfels: *Grundsätze der Polizey*, 219–238, zur Todesstrafe: 231–238.

<sup>6</sup> Vgl. G. Rebuffa: *Scienza del governo e problema penale nell'opera di Joseph von Sonnenfels*; W. Ogris: *Joseph von Sonnenfels als Rechtsreformer*, 61–70; M. A. Cattaneo: *Cesare Beccaria e l'illuminismo giuridico europeo*, 208–209; M. A. Cattaneo: *Beccaria und Sonnenfels*, 52–53.

lich gegen Beccaria – ihre Anwendung bei einem verurteilten Verbrecher, um dessen Mittäter zu ermitteln.<sup>7</sup>

Verris Manuskript erschien erst 1804 unter dem Titel *Osservazioni sulla tortura*.<sup>8</sup> Das Werk wurde von Alessandro Manzoni gelesen.<sup>9</sup> Sein Interesse galt vor allem der Geschichte der Mailänder Pestverschwörung von 1630. Die Hauptangeklagten des Prozesses wurden beschuldigt, mit einer infizierten Salbe, die sie auf eine Mauer gestrichen hätten, vorsätzlich die Pest verbreitet zu haben. Sanitätskommissar Guglielmo Piazza war dabei beobachtet worden, wie er nah an einer Mauer vorbeiging und einen Lorbeerstock anfasste. In dem gegen ihn daraufhin eröffneten Strafprozess gestand er unter Folter nicht nur das Delikt der Mauerbestreichung, sondern auch, die Pestsalbe vom Barbier Giangiacomo Mora erhalten zu haben. Dieser bestätigte – ebenfalls unter schwerer Folter –, eine giftige Substanz aus dem Kot verstorbener Pestkranker, Speichel und einer Waschlauge hergestellt und Piazza ausgehändigt zu haben. Nach diesen Geständnissen wurden die Ermittlungen auf weitere Verdächtige ausgedehnt. Ein geradezu beklemmendes Dokument ist das von Verri abgedruckte Protokoll des Verhörs des Fechtmeisters Carlo Vedano, der gefoltert wird und nicht weiss, was der Untersuchungsrichter von ihm hören will. Nach der Verhängung und Vollstreckung mehrerer Todesurteile wird Moras Haus niedergerissen und an dieser Stelle am 1. August 1630 eine Schandsäule errichtet. Der Mailänder Prozess bot Verri das Material für seine Kritik an der Folter und wurde von Manzoni in den Kapiteln 31 und 32 der *Promessi sposi* (zuerst 1825/26, endgültiger Text 1840) sowie in der *Storia della colonna infame* (1840) literarisch verarbeitet. Bei Manzoni erhielt der Fall der Mailänder Pestverschwörung eine andere Deutung als bei Verri. In der Einleitung zur

<sup>7</sup> J. von Sonnenfels: Ueber die Abschaffung der Tortur, 81–84. Vgl. auch J. von Sonnenfels: Grundsätze der Polizey, 119–120.

<sup>8</sup> In Pietro Custodis Reihe «Scrittori classici italiani di economia politica», parte moderna, XVII, Milano 1804, 191–312.

<sup>9</sup> Manzoni versah sein Lektüreexemplar mit Notizen, vgl. A. Manzoni: Postille.



*Storia della colonna infame* machte Manzoni geltend, dass nicht eine Gesetzgebung, welche die Folter zulässt, sondern die Vorurteile und Leidenschaften der Richter verantwortlich für das Mailänder Fehlurteil von 1630 gewesen seien. Das Faktenmaterial diene Manzoni also nicht mehr wie Verri zur entschiedenen Zurückweisung der Folter als Ermittlungsmethode.

Zwar hatte Beccaria die Folter bereits 1764 in *Dei delitti e delle pene* – also vierzig Jahre vor dem Erscheinen von Verris *Osservazioni sulla tortura* – als untaugliches Mittel zur Wahrheitsfindung kritisiert.<sup>10</sup> Aber Verri, die treibende Kraft unter den Mailänder Reformdenkern, hatte nicht nur die Diskussionen über das Rechtswesen angeregt; aus seiner Feder stammt auch die früheste Mailänder Kritik an der Folter. Bereits in seiner *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese* von 1763 sowie in den satirischen Almanachen von 1764, *Il mal di milza* und *Il gran Zoroastro*, führte er wichtige Argumente gegen die Folter an. Im gleichen Jahr erschienen Beccarias *Delitti*, in denen die Folterkritik im systematischen Kontext der Erörterungen von Fragen des Strafprozesses entwickelt wurde und den Abschluss einer Reihe von Untersuchungen bildete, in denen die Zeugen, Indizien und geheimen Anklagen behandelt wurden.

In ihrer Gesamtheit stellen die *Osservazioni* eine eindruckliche Kampfschrift der italienischen Aufklärung gegen die Unmenschlichkeit und Absurdität der Folter dar. Die rechtstheoretischen Argumente waren nicht neu – Verri wiederholte, was er und Beccaria in den Jahren 1763/64 bereits veröffentlicht hatten. Verri stellte seine Kritik an der Folter in den Kontext der Humanisierung des Strafprozesses. Er wollte die öffentliche Meinung in dieser Beziehung aufklären (*illuminare*).<sup>11</sup> Ein grosser Teil der *Osservazioni* ist der Geschichte und Dokumentation der Pestverschwörung von 1630 gewidmet.<sup>12</sup> Über weite Strecken ist das Werk eine rechtshistorische Abhandlung, die sich durch profunde Kenntnis der Quellen von der Antike bis zur jüngsten Gegenwart auszeichnet. Dabei

<sup>10</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 62–68.

<sup>11</sup> P. Verri: *Osservazioni sulla tortura*, 40.

<sup>12</sup> Ebd., 42–90.

ging es Verri nicht zuletzt darum, die Notwendigkeit einer entsprechenden Strafrechtsreform in der Lombardei aufzuzeigen.<sup>13</sup>

## 2. Argumente gegen die Folter

Welche Argumente führen Verri und Beccaria gegen die Folter an? Fundamental für ihre Kritik an der Folter ist eine genaue Definition des Begriffs. In § 8 der *Osservazioni*, in dem Verri die Frage stellt, ob die Folter eine grausame Quälerei sei,<sup>14</sup> erklärt er, dass er unter Folter nicht eine Strafe verstehe, die durch Gerichtsurteil verhängt worden sei, sondern vielmehr eine vermeintliche Methode, die Wahrheit durch Quälerei einer verdächtigten Person zu ermitteln.<sup>15</sup> Auf dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen Ermittlung und Strafe basieren Verris und Beccarias Argumente, die die Folter als untaugliche Ermittlungsmethode erweisen sollen. Da es im Strafprozess um die Auffindung der Wahrheit geht, spitzt sich die Argumentation auf die Wahrheitsfrage zu: «Se la tortura sia un mezzo per conoscere la verità», ob die Folter ein Mittel zur Erforschung der Wahrheit sei,<sup>16</sup> lautet der Titel von § 9 der *Osservazioni*. Wenn sie dies tatsächlich wäre, dann wäre – wie dies die Argumente im Nachgang zum erwähnten Prozess gegen Wolfgang Daschner suggerieren – die Grausamkeit der Folter gegen die Aussicht auf die Auffindung der Wahrheit, die sonst verborgen bliebe, abzuwägen. Um die Folter ablehnen zu können, muss also bewiesen werden, dass sie kein taugliches Mittel zur Auffindung Wahrheit ist. Dazu führen Verri und Beccaria die folgenden Argumente ins Feld:

- 1) Gemäss der definitorischen Unterscheidung zwischen Ermittlung und Strafe verbietet es das Prinzip der Unschuldsvermutung, einen Menschen zu quälen, dessen Täterschaft nicht

<sup>13</sup> Ebd., 114–138.

<sup>14</sup> Ebd., 94.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., 103.

erwiesen ist. Wenn der Sachverhalt erwiesen ist, ist die Folter unnötig; bestehen hingegen Zweifel, wird – unter Missachtung des implizit zugrunde gelegten Rechtsprinzips *in dubio pro reo* – die unzulässige Qual eines Unschuldigen in Kauf genommen. Dies ist umso unerträglicher, als diese grausame Ungerechtigkeit von der öffentlichen Gewalt selbst verübt wird, deren Aufgabe der Schutz der Unschuldigen ist.<sup>17</sup>

- 2) Die Folter führt zu Ungerechtigkeiten. Der physisch und psychisch starke Verbrecher wird alle Qualen ertragen, der sensible Unschuldige hingegen ein falsches Geständnis ablegen; robuste Kriminelle werden vor der Strafe bewahrt, schwache falsch Beschuldigte grundlos bestraft. Verri weist darauf hin, dass sich dieser Gedanke bereits in dem Abschnitt *De quaestionibus* der *Digesten* findet,<sup>18</sup> wo unter Folter gemachte Aussagen wegen der Standhaftigkeit der Schuldigen oder der Lügen derer, die die Marter nicht ertragen wollen, als unzuverlässig bezeichnet werden.<sup>19</sup>
- 3) Unter dem Eindruck des Schmerzes hat der Gefolterte kein Interesse an der Wahrheit, sondern nur daran, dass der Schmerz aufhört. Der Schmerz kann aber nicht «Prüfstein der Wahrheit» sein.<sup>20</sup>
- 4) Wenn bewiesen ist, dass die Folter keine Methode zur Ermittlung der Wahrheit ist, kann sie auch nicht auf die Spur von Mittätern führen. Und ein Mensch, selbst wenn er ein Verbrecher ist, darf nicht wegen der Vergehen anderer gequält werden.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> P. Verri: Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese, 116–117; P. Verri: Il gran Zoroastro, 412; C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 62; P. Verri: Osservazioni sulla tortura, 105, 111–112.

<sup>18</sup> Vgl. Dig. 48,18.

<sup>19</sup> P. Verri: Il mal di milza, 367; C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 63; P. Verri: Osservazioni sulla tortura, 104–105, 107–108.

<sup>20</sup> C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 62; P. Verri: Osservazioni sulla tortura, 105.

<sup>21</sup> C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 62, 68; P. Verri: Osservazioni sulla tortura, 136–137.

- 5) Die Folter widerspricht dem unveräusserlichen Naturrecht auf Selbstverteidigung, aufgrund dessen Selbstanklage ungereimt erscheint, denn dieselbe Person kann unmöglich zugleich Ankläger und Angeklagter sein. Wenn schon das Zivilgesetzbuch die Anklage von Verwandten und Ehegatten nicht zulässt und wenn selbst ein Anwalt nicht gezwungen werden darf, seinen Klienten zu verraten, ist es absurd, wenn ein Mensch gegen sich selbst als Ankläger auftreten muss.<sup>22</sup>
- 6) Verri führt schliesslich noch ein rechtgeschichtliches Argument an: Das römische Recht gestattete nur die Folter von Sklaven, weil sie als Sachen, nicht als Bürger und Personen galten.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> P. Verri: *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*, 116; C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 62; P. Verri: *Osservazioni sulla tortura*, 112–113.

<sup>23</sup> P. Verri: *Il gran Zoroastro*, 412.

## FREIHEIT

---

### Facetten des Freiheitsdenkens: Cesare Beccaria, Dalmazzo Francesco Vasco und Agostino Paradisi

In der Präambel der amerikanischen *Declaration of Independence* von 1776 wird verkündet – und zwar als axiomatische und «selbst-evidente» Wahrheit –, dass alle Menschen gleich erschaffen und von ihrem Schöpfer mit unveräußerlichen Rechte ausgestattet worden seien, darunter dem Recht auf Leben, auf Freiheit und auf Glück: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.»<sup>1</sup> In der dreizehn Jahre später von der französischen Nationalversammlung verabschiedeten *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* wird im ersten Artikel erklärt, dass die Menschen frei und gleich an Rechten geboren worden seien.<sup>2</sup> «Le but de toute association politique», das heisst Zweck und Aufgabe des Staates, so der zweite Artikel, sei die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte, nämlich das Recht auf Freiheit, auf Eigentum, auf Sicherheit und auf Widerstand gegen Unterdrückung.<sup>3</sup> Dass die französische Erklärung von der amerikanischen inspiriert ist, ist bekannt. Thomas Jefferson, der massgebliche Autor

<sup>1</sup> Declaration of Independence (1776), Präambel, zweiter Satz.

<sup>2</sup> Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789). Art. 1.

<sup>3</sup> Ebd., Art. 2.

der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, war von 1784 bis 1789 Gesandter in Paris und hatte enge Beziehungen zu den französischen Revolutionären. Wenn man die so ähnlichen Dokumente miteinander vergleicht, fällt allerdings ein wesentlicher Unterschied ins Auge. In der französischen Menschenrechtserklärung fehlt das für die Amerikaner so wichtige Streben nach oder Recht auf Glück, während die Freiheit an die erste Stelle gerückt ist. Wie grundlegend für die Franzosen die Freiheit ist, wird mit dem ausdrücklich aufgeführten Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung unterstrichen.

### 1. Zwischen Aristotelismus und Kant

Dass das Glück nicht mehr unter den Grundrechten und dem Staatszweck figuriert, ist kein Zufall, sondern Indiz für eine Schwerpunktverschiebung im politischen Denken der Aufklärung. Der politische Eudämonismus ist ein Phänomen des aufgeklärten Absolutismus, das sich in der Praxis des Staates, die Untertanen glücklich zu machen, als umfassende obrigkeitliche Bevormundung mit weitgehenden Eingriffen in soziale und wirtschaftliche Prozesse erwies. Er ist das Signum vor- und frühaufklärerischer politischer Philosophie in der Traditionslinie des Wolffianismus – paradigmatisch in dieser Hinsicht ist der Titel der «Deutschen Politik» Christian Wolffs: *Vernünfftige Gedancken Von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen Und insonderheit Dem gemeinen Wesen Zu Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes* (1721) – und des politischen Aristotelismus mit seinem Eudämoniepostulat, das in einem theoretischen Spannungsverhältnis zu den Freiheitsansprüchen stand, die von den Naturrechtsdenkern im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts geltend gemacht wurden.<sup>4</sup> Die Verschiebung vom Glücks- zum Freiheitsdenken, wie sie sich in einem Vergleich

<sup>4</sup> Für die deutsche politische Philosophie der Aufklärung vgl. D. Klippel: Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts; ders.: Ideen zur Revision des Naturrechts.

zwischen amerikanischer Unabhängigkeitserklärung und französischer Menschen- und Bürgerrechtserklärung zeigt, steht für einen Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie, für die Ablösung des absolutistischen, auf Aristoteles zurückgehenden Eudämonismus durch das kantische Freiheitsdenken.

Kant lieferte in der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), die vier Jahre nach der französischen *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* erschien, die philosophische Begründung dafür, wieso die Freiheit das grundlegende und einzige Menschen- und Bürgerrecht ist und warum es aus rechtsphilosophischer Perspektive kein Recht auf Glück geben kann. Er argumentiert mit dem apriorischen Charakter des Rechts. Das Recht ist für Kant jedem empirischen Zweck, mithin auch dem Glück, nach dem alle Menschen von Natur aus streben, vorgeordnet. Das Streben das Glück kann nicht in gleicher Weise unter ein apriorisches Prinzip gebracht werden wie das Streben nach Freiheit. Vielmehr ist die Bestimmung dessen, was Glück ist, dem Urteil und damit der Freiheit des Einzelnen unterworfen. «Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlbefinden anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d.i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch tut.»<sup>5</sup>

Kant lehnt daher den Anspruch des Staates, die Bürger glücklich zu machen, als paternalistisch (*imperium paternale*) ab, weil er dem Grundrecht auf Freiheit widerspricht. Der Staat, der den Menschen vorschreibt, «wie sie glücklich sein sollen», behandelt die Untertanen als «unmündige Kinder», was Kant als den «grössten denkbaren Despotismus bezeichnet», als die «Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt».<sup>6</sup> Menschen, denen der Staat vorschreibt, worin ihr Glück besteht und ihnen hilft,

<sup>5</sup> I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, 290.

<sup>6</sup> Ebd., 291.

glücklich zu sein, besitzen wie unmündige Kinder keine Rechtsfähigkeit. Denn Rechtsfähigkeit setzt zwingend Freiheit voraus.

Dass der Begriff des Glücks der Grundbegriff und das Leitmotiv der Philosophie der italienischen Aufklärung ist, gehört zu den gesicherten Ergebnissen der Aufklärungsforschung.<sup>7</sup> Im 18. Jahrhundert wurden zahlreiche Bücher zum Thema geschrieben: von Ludovico Antonio Muratoris *Della pubblica felicità* (1749) über Giuseppe Maria Galantis verloren gegangene Schrift *Della civile filosofia, trattato [...] riguardando la felicità, economia e grandezza del nostro Regno* (1761), Pietro Verris *Meditazioni sulla felicità* (1763) und Giambattista Vascos *I contadini. La felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie* (1769) bis hin zu Giuseppe Palmieris *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli* (1787), um nur einige Beispiele zu nennen. Verbindet man diesen Befund der Präsenz der Diskussionen über das Glück in der vorrevolutionären Epoche mit dem der Rezeption des postrevolutionären Freiheitsdenkens selbst im revolutionskritischen Milieu der katholischen Kirche – erwähnt sei Nicola Spedalieri, der in den *Diritti dell'uomo*, obwohl von einem anthropologischen Eudämonismus ausgehend, für den Staatszweck der Freiheit argumentiert<sup>8</sup> –, dann scheint die Entwicklung der politischen Philosophie in der italienischen Aufklärung durchaus dem skizzierten Paradigma einer Verschiebung vom spätabolutistischen Eudämonismus zum demokratischen Liberalismus zu entsprechen.

Eine Darstellung der italienischen Aufklärung am Leitfaden der Begriffe von Glück und Freiheit könnte sich auf eine formale klassifikatorische Zuordnung einzelner Denker zu dieser oder jener Tradition beschränken. Doch so einfach ist die Sache nicht. Ein Blick in die einschlägigen Texte und auf die Argumentationen einzelner politischer Theoretiker zeigt ein differenzierteres Bild, in dem sich die Konzeptionen von Glück und Freiheit nicht sukzessive ablösen, sondern zuweilen argumentativ verschränkt sind. Insbesondere ist die Auffassung zu revidieren, dass das Freiheitsdenken ein

<sup>7</sup> Vgl. etwa W. Rother: *La maggiore felicità possibile*; A. M. Rao: *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*.

<sup>8</sup> N. Spedalieri: *De' diritti dell'uomo*, vgl. bes. 7–22, 33, 55–57.



Phänomen der 1780er Jahre ist. Die Texte, die im Folgenden im Blick auf eine Falsifizierung dieser Auffassung untersucht werden, stammen aus den Jahren 1764 bis 1772.

## 2. Beccaria: Freiheit oder Sicherheit?

Die grundlegenden Gedanken der politischen Philosophie Beccarias finden sich in seiner Abhandlung *Dei delitti e delle pene* (1764). Für ihn ist die Strafrechtstheorie nicht Gegenstand fachspezifischer juristischer Erörterungen, sondern ein genuin philosophischer Gegenstand, dessen zentrales Thema das Verhältnis von Gesetz und Freiheit ist. So legt er die Grundlinien seiner politischen Theorie gleich zu Anfang der *Delitti* dar. Die Gesetze werden dort als die Bedingungen und Voraussetzungen definiert, unter denen sich die Menschen, die ursprünglich unabhängig voneinander lebten und sich in einem dauerhaften Kriegszustand befanden, zusammenschlossen, um die Freiheit, die sie ursprünglich besaßen, nachhaltig zu sichern.<sup>9</sup>

Ausgangspunkt von Beccarias Argumentation ist also der Gesellschaftsvertrag. Im Naturzustand, wie Beccaria ihn beschreibt, sind die einzelnen Menschen zwar unabhängig, aber sie nicht wirklich frei. Sie sind vielmehr isoliert, und es besteht keine rechtliche Beziehung zwischen ihnen. Die natürliche Freiheit ist insofern nur eine vermeintliche Freiheit. Beccaria spricht in Bezug auf den Naturzustand von einer Freiheit, die durch die ständige Bedrohung unnütz geworden ist. Die Freiheit, deren Gewährleistung und Sicherung im Naturzustand, den Beccaria unter Rückgriff auf Hobbes als allgemeinen Kriegszustand beschreibt, unmöglich ist, bildet für Beccaria das grundlegende Motiv für den Gesellschaftsvertrag. Die Freiheit wird dabei als quantifizierbar und insofern als nicht absolut betrachtet. Da die unbeschränkte Freiheit zu jenem Krieg führt, der sie ständig bedroht und letztlich verunmöglicht, opfern (*sacrificarono*) die Menschen einen Teil dieser Freiheit, um dafür

<sup>9</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 25.

den verbleibenden Rest zu sichern.<sup>10</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich Beccarias Konzeption von Rousseaus Auffassung, dass der Einzelne im Gesellschaftsvertrag sämtliche Rechte vorbehaltlos dem Souverän übertrage; Rousseau sprach von «aliénation totale, aliénation sans réserve».<sup>11</sup> – Dalmazzo Francesco Vasco,<sup>12</sup> obwohl ein grosser Anhänger Rousseaus, übernahm seinerseits fast wörtlich die Formulierungen Beccarias: «il est permis de céder une partie de la liberté naturelle pour s'en assurer le reste» – «sacrificio di una parte della loro naturale libertà».<sup>13</sup>

Dieser quantitativ bestimmte und in deutlicher Distanz zu Rousseau entwickelte Freiheitsbegriff ist grundlegend für Beccarias politische Theorie. Aus ihm gewinnt er seine Definition der Souveränität. Die Souveränität eines Staates ist die Summe der geopfert Teile der Freiheit, «la somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate». Die im Naturzustand voneinander unabhängigen Menschen treten durch ihr Freiheitsopfer in eine Rechtsbeziehung zueinander ein bilden und eine Gesellschaft.<sup>14</sup> Die Souveränität erscheint so als öffentliches Depositum (*pubblico deposito*), das sich aus dem zusammensetzt, was die einzelnen Gesellschaftsglieder dort hinterlegt haben. Für Rousseau war wichtig, dass jeder alles gibt: «chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous».<sup>15</sup> Beccaria setzt diesem Maximalismus Rousseaus einen Minimalismus entgegen, der im Willen des Einzelnen begründet ist: Jeder will nur den kleinstmöglichen Anteil seiner Freiheit in das öffentliche Depositum legen.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Ebd. Vgl. dazu Ph. Audegean: *Passions et liberté*, 240–253, der aus meiner Sicht die Opfermetaphorik Beccarias allerdings überinterpretiert, wenn er das Opfer «notgedrungen, melancholisch, bitter» und den Gesellschaftsvertrag einen widerwillig geschlossenen Pakt bezeichnet (248).

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 478.

<sup>12</sup> Vgl. unten 3. Vasco: *Antidespotismus*.

<sup>13</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 14; D. F. Vasco: *Saggio filosofico intorno alcuni articoli importanti di legislazione civile*, 519.

<sup>14</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 25.

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 478.

<sup>16</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 31.

Indem jeder nur ein Minimum seiner Freiheit in das öffentliche Depositum einbringt, das heisst, nur dasjenige, was nötig ist, um die Freiheit zu sichern, behält er für sich ein Maximum an Rechten und Freiheiten. Das steht nicht im Widerspruch zu Rousseaus Opfersymmetrie, aber die Konzeptionen von Beccaria und Rousseau sind in ihrer Intention dennoch verschieden. Für Beccaria soll der Gesellschaftsvertrag die *Freiheit* des Einzelnen sichern, für Rousseau soll er vor allem die *Sicherheit* und Stabilität des Staates gewährleisten.

Beccarias Minimalismus und sein Argument für die Sicherung eines Maximums an persönlicher Freiheit bringen den zentralen Stellenwert des Privaten in seiner politischen Philosophie zum Ausdruck. Der Einzelne ist nicht nur Staatsbürger, sondern er bleibt immer auch private Person. Dieses Private ist ein wichtiger Bestandteil des Rests der ursprünglichen Freiheit, die der Mensch dank des Gesellschaftsvertrags nun in Sicherheit geniessen darf. Entsprechend dem Postulat grösstmöglicher persönlicher Freiheit muss auch der Bereich des Privaten so gross wie möglich bleiben; seine Grenze findet er dort, wo die Privatsphäre der anderen verletzt wird.

Das Verhältnis von Freiheit und Gesetz diskutiert Beccaria in den *Pensieri sopra le usanze*. Die primäre Aufgabe der Gesetze bestehe nicht darin, das Nützliche vorzuschreiben – man kann in dieser Formulierung eine Antizipation von Kants Argument gegen den paternalistischen und bevormundenden Staat lesen.<sup>17</sup> Vielmehr, so Beccaria, sei es die Aufgabe des Staates, das Schädliche zu verhindern. Auch wenn man den Menschen nicht vorschreiben kann, glücklich zu sein, soll man sie mit allen Mitteln daran hindern, anderen Menschen Schaden zuzufügen und sie unglücklich zu machen. Für Beccaria sind die Gesetze stets der persönlichen Freiheit (*libertà personale*) untergeordnet. Sie haben keine andere Funktion, als die Freiheit zu gewährleisten und zu schützen – eine Freiheit, die Beccaria ausdrücklich als konkrete, persönliche Freiheit versteht. Die Freiheit bleibt Prinzip und Leitmotiv jeder Gesetzgebung – Gesetze stellen für Beccaria ein notwendiges Übel dar.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Vgl. I. Kant: Über den Gemeinspruch, 290–291.

<sup>18</sup> C. Beccaria: *Pensieri sopra le usanze ed i costumi*, 301.

### 3. Vasco: Antidespotismus

Dalmazzo Francesco Vasco bezeichnete seinen unter dem Titel *Suite du «Contract social»* (1765) erschienenen Verfassungsentwurf für Korsika – die Insel rebellierte seit den 1730er Jahren gegen Genua<sup>19</sup> – als Umsetzung der politischen Lehren Rousseaus.<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang stellte er die Frage, welche Regierungsform dem politischen Denken Rousseaus am besten entspreche. Vasco ging zwar von Rousseaus Lehre der ursprünglichen Freiheit und Unabhängigkeit der Menschen aus, doch seien die Menschen nie wirklich unabhängig, sondern stets aufeinander angewiesen. Das natürliche Gesetz (*loi naturelle*) der Freiheit sei daher mit der Verpflichtung (*obligation*) verbunden, dass jeder Mensch die Freiheit der anderen Menschen respektiert.<sup>21</sup> Vasco antizipiert hier die von Kant geltend gemachte Idee des Rechts als der «Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist», das heisst, dass die Grenze der Freiheit die Freiheit der anderen ist.<sup>22</sup>

Vascos Freiheitsdenken geht einher mit einer bemerkenswert undogmatischen und pragmatischen politischen Argumentation. So lässt er die Frage nach dem Ursprung des Gesetzes offen. Es ist für die Gültigkeit eines Gesetzes nicht von Belang, ob Gott es erlassen und mit der Schöpfung «in das Herz der Menschen eingeschrieben» hat, oder ob es auf einem Instinkt (*instinct*) oder inneren Gefühl (*sentiment interne*) basiert, aufgrund dessen die Menschen tun, was ihnen als am nützlichsten (erscheint und deshalb nach Glück streben).<sup>23</sup> Vasco argumentiert also weder gegen naturrechtliche

<sup>19</sup> Vgl. F. Jung: «Sich von einem tyrannischen Joch losmachen und unter die süße Herrschaft der Nation begeben».

<sup>20</sup> Brief von D. F. Vasco an Rousseau vom 22. Juni 1765, in: D. F. Vasco: *Opere*, 626–627; D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 9.

<sup>21</sup> Ebd., 10.

<sup>22</sup> I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, 289–290.

<sup>23</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 10.

Konzeptionen, noch erachtet er den Eudämonismus und den Utilitarismus für unverzichtbare Voraussetzungen seines politischen Systems. Vielmehr sieht er im natürlichen Gesetz der Freiheit, das den Naturzustand kennzeichnet, auch die Grundlage der Gesellschaft und das Kriterium für die Beurteilung verschiedener Staats- und Regierungsformen. Ziel und Zweck jeder Regierung ist es, die natürliche und die bürgerliche Freiheit des Einzelnen zu gewährleisten und zu sichern.<sup>24</sup> In der bürgerlichen Gesellschaft ist also die natürliche Freiheit nicht aufgehoben, sondern sie bleibt den Menschen erhalten, da der Gesellschaftsvertrag keinen Verzicht auf diese Freiheit impliziert, sondern vielmehr deren Ermöglichung.

Die Konzeption der Freiheit ist grundlegend für Vascos Kontraktualismus. Ausschliessliche Legitimationsgrundlage des Gesellschaftsvertrags ist die Sicherung der Freiheit. Diesem Zweck widersprechende Verträge und Gesetze sind ungültig. So setzt für Vasco die Wahl eines Königs einen förmlichen Vertrag voraus, in dem sich König und Volk wechselseitig zur Einhaltung der vertraglichen Bedingungen verpflichten, die in der Sicherung der natürlichen und bürgerlichen Freiheit bestehen. Politische Herrschaft ist demzufolge nicht durch die Wahl, sondern einzig durch die Erfüllung ihres Zweckes, nämlich der Freiheitssicherung legitimiert. Die Herrschaft eines gewählten Despoten ist daher, auch wenn er gewählt ist, unrechtmässig, weil der Despot gegen den Gesellschaftsvertrag verstösst, wenn er die Freiheit der Bürger missachtet.<sup>25</sup>

Die Ausgangsfrage, welches die beste Regierungsform sei, wird vor dem Hintergrund dieser Erörterungen behandelt. In der *Suite du «Contract social»* gibt Vasco im Anschluss an Rousseaus Lehre, dass die Verteilung der Regierungsgewalt auf zu viele Personen die Regierung schwäche, einer starken Regierung, das heisst der Monarchie, den Vorzug. Doch in seinem Kommentar zu Montesquieus *Esprit des lois* relativiert er seine monarchistische Option und präzisiert seine Position auf der Grundlage des Postulats der Legitimation der Herrschaft und des Staatszwecks, das

<sup>24</sup> Ebd., 11.

<sup>25</sup> Ebd., 11, 13.

heisst der Gewährung und Sicherung der Freiheit. Der wesentliche Unterschied zwischen den Staats- und Regierungsformen besteht für Vasco nicht darin, ob sie monarchisch, aristokratisch oder demokratisch, sondern ob sie republikanisch oder despotisch ist, das heisst, ob die Regierung unter oder über den Gesetzen steht.<sup>26</sup> Der Antidespotismus durchzieht Vascos gesamtes Werk wie ein roter Faden. So befürwortete er schliesslich in seiner 1792 im Gefängnis verfassten *Difesa* die Revolution führt, die immer dann gerechtfertigt sei, wenn die Regierung ungerecht ist und das Volk unterdrückt.<sup>27</sup>

So sieht Vasco in seinem Verfassungsentwurf für Korsika eine konstitutionelle Monarchie vor, die mit allen demokratischen und antidespotischen Kontrollmechanismen versehen ist. Der König ist durch eine Versammlung der Bürger, die Generalversammlung (*assemblée générale*) zu wählen. Solche Versammlungen, also direkte Demokratie, gibt es aber nur auf Gemeindeebene; auf nationaler Ebene gibt es ein Repräsentationssystem.<sup>28</sup> Diese Generalversammlung der Volksvertreter ist das höchste Organ des Staates, ihre Beschlüsse sind Ausdruck, «Ausströmung» (*émanation*) des allgemeinen Willens (*volonté générale*), was sie auch dazu ermächtigt, einen König, der den mit dem Volk abgeschlossenen Vertrag nicht einhält, abzusetzen.<sup>29</sup> Da für Vasco die Volkssouveränität ebenso unverzichtbar ist wie die Freiheit, muss die legislative Gewalt vom Volk als dem wirklichen Souverän ausgeübt werden, während lediglich die exekutive Gewalt dem Monarchen übertragen wird.<sup>30</sup> Die Ausgangsfrage nach der besten Staatsform wird also im Sinne des modernen freiheitlichen Rechtsstaats beantwortet. Die beste Staatsform ist die, in der alle Macht vom Volk ausgeht und die unveräusserliche Freiheit des Einzelnen gewährleistet bleibt.

<sup>26</sup> D. F. Vasco: Note allo «Spirito delle leggi» di Montesquieu, 206, 212.

<sup>27</sup> D. F. Vasco: *Difesa del conte Vasco*, 621.

<sup>28</sup> D. F. Vasco: Suite du «Contract social», 13, 15–16.

<sup>29</sup> Ebd., 19–20.

<sup>30</sup> Ebd., 14.

#### 4. Paradisi: Ökonomischer Eudämonismus und politische Freiheit

Der erste Teil der Vorlesungen, die Agostino Paradisi ab 1772 als Professor für Volkswirtschaft (*economia civile*) an der Universität Modena hielt, war der Politik gewidmet, die Paradisi als «Wissenschaft, den Staat zu regieren» definierte. Zweck von Staat und Regierung ist, so Paradisi, die Sicherung des grösstmöglichen Glücks der grössten Zahl. Paradisi unterschied wie alle Kontraktualisten zwischen Naturzustand oder Zustand der Wildheit und bürgerlicher Gesellschaft.<sup>31</sup> Der Naturzustand sei nicht nur ein Zustand vollkommener Wildheit (*perfetta selvatichezza*), sondern auch und vor allem der Idealzustand vollkommener Freiheit (*Stato però di perfetta libertà*).<sup>32</sup> Der Naturzustand bildete für Paradisi die Grundlage des Naturrechts. Er ist daher nicht zu überwinden, sondern seine wesentlichen Elemente, die natürliche Freiheit und die natürliche Gleichheit, sind in die bürgerliche Gesellschaft zu transformieren und sind konstitutiv für das bürgerliche Recht.

So nimmt das Problem des Verhältnisses von bürgerlichem Recht und natürlicher Freiheit und Gleichheit eine zentrale Stellung in Paradisis politischen Reflexionen ein. Im Naturzustand ist der Mensch, der hier nichts weiter als Mensch ist, nur zur Befolgung des natürlichen Gesetzes verpflichtet, als Bürger ist er darüber hinaus verpflichtet, die bürgerlichen Gesetze einzuhalten: «Come cittadino è obbligato *anche* ad osservare la civile.»<sup>33</sup> Auch wenn die Differenz zwischen Natur- und Gesellschaftszustand, zwischen Menschen und Bürgern grundlegend bleibt, gibt es für Paradisi nicht zwei voneinander getrennte Rechtssysteme. Der Bürger hört nicht auf, Mensch zu sein. Das Naturrecht behält

<sup>31</sup> A. Paradisi: *Istituzioni economico politiche*, 292. Vianello hatte die *Istituzioni* Alfonso Longo zugeschrieben. Vgl. W. Rother: *The Beginning of Higher Education in Political Economy in Milan and Modena*, 139–140.

<sup>32</sup> A. Paradisi: *Istituzioni economico politiche*, 293.

<sup>33</sup> Ebd., 296. Hervorhebung von mir.

demnach im Gesellschaftszustand seine volle Gültigkeit und bleibt gewissermassen Grundlage und Garant für die Rechtmässigkeit der Gesetze. Zwar dürfen die bürgerlichen Gesetze die natürlichen einschränken, aber sie dürften nicht zu ihnen in Widerspruch stehen: Gesetze, die gegen das Naturrecht verstossen, sind ungerecht.<sup>34</sup>

In der Bestimmung des Zwecks der besonderen bürgerlichen Gesetze verband Paradisi die utilitaristische Glücksmaxime mit dem naturrechtlichen Anspruch auf Freiheit, wobei die positiven Gesetze, die der Erhaltung des Staates und dem Glück der Menschen dienen, die zulässigen Einschränkungen des Naturrechts bilden. Aber für Paradisi war die Gewährleistung des Glücks der Bürger ein sekundärer Staatszweck, der primäre ist die Freiheit: «La legge civile ha dunque per oggetto la conservazione della libertà».<sup>35</sup> Ein Staat, der die Freiheit nicht gewährleistet, ist despotisch und daher unrechtmässig.<sup>36</sup> Wenn Paradisi zwischen Freiheit im Sinne des Rechts (*libero di diritto*) und faktischer, wirklicher Freiheit (*libero di fatto*) unterscheidet, lenkt er das Augenmerk auf die Tatsache, dass eine konstitutionelle Verbriefung der Freiheit noch keine wirkliche Freiheit garantiert. Zur Sicherung der faktischen Freiheit ist vielmehr die Trennung von legislativer und exekutiver Gewalt erforderlich. Die Gewaltenteilung war für Paradisi die Garantin der naturrechtlich begründeten Freiheit.<sup>37</sup>

Die bürgerliche Gesellschaft ist an die Existenz einer souveränen Macht gebunden. Diese Macht ist nicht persönlich und individuell, sondern allgemein, das heisst, alle Glieder des Staates sind ihr ausnahmslos unterworfen. Sie ist unteilbar, und sie kann nur das Wohl des Staates (*il bene dello Stato*) wollen, das öffentliche Glück (*pubblica felicità*), das die Summe des privaten Glücks der einzelnen Staatsbürger ist.<sup>38</sup> Wenn Paradisi die verschiedenen

<sup>34</sup> Ebd., 296–297.

<sup>35</sup> Ebd., 297.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd., 298.

<sup>38</sup> Ebd., 301.



Regierungsformen analysiert, gibt er keiner von ihnen explizit den Vorzug. Doch kann er seine Sympathie für die Demokratie nicht verbergen, die seiner Auffassung nach dem naturrechtlichen Freiheits- und Gleichheitspostulat am besten entspricht. Nur die Demokratie vermag das höchste Gut des Menschen, die Freiheit, wirklich zu sichern. Aber letztlich blieb für Paradisi die Demokratie eine Utopie, die an der Unvollkommenheit des Menschen scheitert – in diesem Zusammenhang zitierte er Rousseaus Auffassung, dass die Demokratie die Staatsform der Götter, nicht der Menschen sei.<sup>39</sup> Aber die Freiheit bleibt das grundlegende Kriterium zur Beurteilung der Staats- und Regierungsformen. Daher ist jede despotische Herrschaft abzulehnen, in der die Souveränität an den Willen der Regierenden gebunden ist, der an die Stelle des Gesetzes tritt.<sup>40</sup>

Im Sinne eines Fazits: Das Interpretationsschema der vorliegenden Untersuchung bildete die Differenz der Konzeptionen des politischen Eudämonismus auf der einen Seite und des Freiheitsdenkens auf der anderen. Die Zuordnung der ersten Konzeption zur politischen Philosophie des Spätabolutismus und der zweiten zu der historisch durch die Französische Revolution und theoretisch durch das politische Denken Kants bestimmten Epoche zeigte sich dabei als nur bedingt geeignet zur adäquaten Beschreibung der politischen Philosophie der italienischen Aufklärung. Die Analyse des Rousseau-Lektüren Beccarias und Vascos zeigen eine frühe Profilierung des Freiheitsgedankens gegenüber dem Utilitarismus und dem Eudämonismus. Glücks- und Freiheitskonzeptionen schliessen sich aber nicht aus, sondern sind theoretisch ineinander verschränkt. Bei Beccaria fand diese Verschränkung ihren Ausdruck darin, dass seine utilitaristische Formel vom grösstmöglichen Glück der grösstmöglichen Zahl in die des kleinstmöglichen Übels transformiert wird. Der Staat hat die Aufgabe, Schaden von den Bürgern abzuwenden und ihnen die grösstmögliche Freiheit zu

<sup>39</sup> Ebd., 302. J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 538.

<sup>40</sup> A. Paradisi: *Istituzioni economico politiche*, 304.

gewähren und zu sichern. Der entschiedene Antidespotismus Beccarias, Vascos und Paradisis führte schliesslich zu einer Relativierung des politischen Eudämonismus. Mit den genannten Denkern, die im Anschluss an die Theorien Rousseaus einen radikalen Freiheitsbegriff entwickelten, gehört die italienische politische Philosophie der Aufklärung zu den frühen Protagonisten des freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaats.

## HEXENWAHN

---

### Die Diskussionen über Hexerei und Magie im aufgeklärten Mailänder Rechtsdenken

#### 1. Der historische und ideengeschichtliche Kontext

Aus ideengeschichtlicher Perspektive kann man die lombardische Metropole Mailand als die Geburtsstätte des aufgeklärten europäischen Rechtsdenkens und Pietro Verri und Cesare Beccaria als seine Väter bezeichnen. Doch ist, wie Adolfo Francia in einem einschlägigen Aufsatz geltend gemacht hat,<sup>1</sup> in diesem Zusammenhang auch der wichtige Beitrag von Denkern aus der Republik Venedig zu erwähnen, die zu den Vorläufern dieses aufgeklärten Rechtsdenkens gehören. Zu nennen sind insbesondere der venezianische Strafrechtler Bartolomeo Melchiori, der 1741 den Tatbestand der Hexerei in Zweifel zog, die Anwendung der Folter ablehnte und stattdessen empfahl, bei diesbezüglichen Anklagen sachverständige Ärzte beizuziehen,<sup>2</sup> dann der aus Rovereto stammende Girolamo Tartarotti, der 1749 ebenfalls die Existenz von Hexerei bestritt,<sup>3</sup> und schliesslich der veronesische Dichter und Gelehrte Scipione Maffei, der die Kritik Tartarottis aufgriff und sich

<sup>1</sup> A. Francia: *La Milano giudiziaria del XVII secolo*, 6–10.

<sup>2</sup> B. Melchiori: *Miscellanea di materie criminali, volgari, e latine*. – Vgl. L. Parinetto: *Magia e ragione*, 56–71, 225–238; L. Garlati: *Melchiori Bartolomeo*.

<sup>3</sup> G. Tartarotti: *Del congresso notturno delle lammie*. – Vgl. L. Parinetto: *Magia e ragione*, 80–154, 259–276, 319–335.

in den letzten Jahren seines Lebens dem Kampf gegen Hexenwahn und Aberglauben widmete.<sup>4</sup> Auf Maffeis Ansehen rekurrierten Pietro und Alessandro Verri in ihrer *Risposta* auf Pater Ferdinando Facchineis Kritik an Beccarias *Dei delitti e delle pene*, wenn sie rhetorisch fragten, ob denn «der hochverdiente und berühmte Herr Marchese Scipione Maffei» wegen seines Kampfes gegen die Ideen der Magie jemals bezichtigt worden sei, die öffentlichen Ruhe verletzt und gegen die Gesetze, der Obrigkeit und der Kirche verstossen zu haben.<sup>5</sup>

Der *think tank* des aufgeklärten Mailänder Rechtsdenkens war die im Winter 1761/62 von Pietro Verri, damals 33-jährig, gegründete Accademia dei Pugni. Verri hatte ein rechtswissenschaftliches Studium absolviert, ebenso wie sein zehn Jahre jüngerer Freund Cesare Beccaria, der 1758 an der Universität Pavia den juristischen Doktorgrad erlangt hatte und zu den ersten Mitgliedern jener privaten Akademie gehörte. Ein zentrales Anliegen der jungen Männer, die sich im Palazzo Verri trafen und dort debattierten, war die Reform des lombardischen Rechtswesens. Ein frühes Dokument der Diskussionen in der Accademia dei Pugni ist Verris satirische *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese* von 1763,<sup>6</sup> in der er erstmals gegen die Folter argumentierte, bevor er 1770 mit der Niederschrift der umfangreicheren *Osservazioni sulla tortura* begann, die allerdings erst posthum 1804 erschienen.<sup>7</sup> Inspiriert von den

<sup>4</sup> S. Maffei: *Arte magica dileguata*; S. Maffei [unter dem Pseudonym Don Antonio Fiorio]: *Arte magica distrutta*; S. Maffei: *Arte magica annichilita*. – Vgl. L. Parinetto: *Magia e ragione*, 205–224, 319–335.

<sup>5</sup> P. & A. Verri: *Risposta ad uno scritto che s'intitola Note ed osservazioni sul libro Dei delitti e delle pene*, 185.

<sup>6</sup> P. Verri: *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*, 111–130.

<sup>7</sup> In der von Pietro Custodi herausgegebenen Sammlung «*Scrittori classici italiani di economia politica*», parte moderna, XVII, Milano 1804, 191–312. Pietro Verri hatte auf die Publikation der 1776/77 fertiggestellten Schrift verzichtet, weil sein Vater, Gabriele Verri, als Präsident des Mailänder Senats ein Gutachten gegen das kaiserliche Dekret vom 2. Januar 1776 über die Abschaffung der Folter verfasst hatte (G. Verri: *Consulta del Senato di Milano del 19 aprile 1776*). Vgl. W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 248.

Diskussionen im Kreis um Verri schrieb Beccaria 1763/64 seine Abhandlung *Dei delitti e delle pene*, die nicht nur zu den bedeutendsten Texten des Mailänder aufgeklärten Rechtsdenkens, sondern der italienischen Aufklärung überhaupt gehört.

Auch wenn in den genannten drei Schriften Hexerei und Magie nur am Rande explizit (so bei Verri) beziehungsweise nur indirekt (so bei Beccaria) erwähnt werden, ist das Phänomen des Dämonischen ein zentrales Thema des aufgeklärten Rechtsdenkens. Wenn die Leistung der Aufklärung, so Kant, in der Ermächtigung des rationalen Subjekts zu Autonomie und Mündigkeit<sup>8</sup> und in der Befreiung vom Aberglauben<sup>9</sup> oder, so Horkheimer und Adorno, in der Entzauberung der Welt<sup>10</sup> besteht, muss aus der theoretischen Begründung des Rechts, aus den Gesetzen und aus der Rechtspraxis alles entfernt werden, was über den Bereich des Vernünftigen und des Weltlichen hinausgeht.

Im Folgenden soll zunächst Pietro Verris Kritik an irrationalen Rechtsdenken dargestellt werden, das gewissermaßen den Nährboden für die Legitimation der Folter als Ermittlungsmethode bildet. Anschliessend werden zum einen Beccarias Argumente für eine strikte Säkularisierung des Strafrechts untersucht, zum anderen seine implizite Auseinandersetzung mit absurden «Verbrechen» wie Hexerei und Magie im Paragraphen 39 der Abhandlung *Dei delitti e delle pene* mit dem Titel «Di un genere particolare di delitti».

## 2. Verris *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*

In der *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese* parodiert Verri einen Richter, der in apologetischer Absicht eine Lobrede auf das lombardische Justizsystem hält. Worum es dem Richter geht, der seine Rede pathetisch mit den Worten anhebt, dass der Sittenverfall und Niedergang des Jahrhunderts rasch voranschreite und

<sup>8</sup> I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 35.

<sup>9</sup> I. Kant: Kritik der Urteilskraft, 294.

<sup>10</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, 19.

daher das «Ende der Welt» bevorstehe,<sup>11</sup> wird schnell klar: Es geht ein Gespenst umher in Europa, das Gespenst der Justizreformen. Eine «Sturmwolke» wertloser ausländischer, jenseits der Alpen erschienener Bücher, die schädlich wie die Pest sind, droht die Jugend zu verderben.<sup>12</sup> Im Visier des Richters stehen namentlich England, «l'ingratissima Inghilterra, quell'Isola abominevole», und Preussen, dessen König seine Staaten durch eine Justizreform zugrunde gerichtet habe – im Blick steht vor allem die fahrlässige Abschaffung der Folter, Indiz des «allgemeinen Niedergangs» –, während sich Mailand dank seines intakten Justizsystems glücklich preisen dürfe.<sup>13</sup>

England hatte die Folter bekanntlich bereits 1640 abgeschafft und Friedrich II. kurz nach seiner Thronbesteigung 1740,<sup>14</sup> nachdem – was in diesem Zusammenhang durchaus relevant ist – sein Vater Friedrich Wilhelm I., der den unter Folter abgelegten Geständnissen misstraute, bereits in seinem Edikt von 1714 verfügt hatte, dass sämtliche Urteile in Hexenprozessen von ihm persönlich bestätigt werden mussten. Dies führte in der Folge dazu, dass es seitdem keine Hexenprozesse mehr in Preussen gab. Auf diese Weise wurde dort eine Forderung von Christian Thomasius erfüllt, den Verri in den *Osservazioni sulla tortura* unter den Gegnern der Folter erwähnte<sup>15</sup> und der in seiner Dissertation *De Crimine Magiae* von 1701 für die Abschaffung der Hexenprozesse plädiert hatte.<sup>16</sup>

Der Richter empört sich über die Reformer, die offenbar im Begriff sind, ihre neuen Konzepte umzusetzen. So beklagt er, dass die Unordnung täglich zunehme und beängstigende Ausmasse erreicht habe. Lange habe man die Hexerei und Magie erfolgreich bekämpft,

<sup>11</sup> P. Verri: *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*, 111.

<sup>12</sup> Ebd., 111.

<sup>13</sup> Ebd., 112–114.

<sup>14</sup> Darüber P. Verri: *Osservazioni sulla tortura*, 132–133, mit dem Hinweis, dass Maria Theresia 1776 die Folter in ihren Staaten abgeschafft hat – sie blieb aber infolge des Gutachtens von Gabriele Verri (*Consulta del Senato di Milano* del 19 aprile 1776), Pietros Vater, bis 1784 oder 1789 in der Lombardei in Kraft, vgl. ebd., 89, n. 3.

<sup>15</sup> Ebd., 130.

<sup>16</sup> Chr. Thomasius: *Theses Inaugurales, de Crimine Magiae*, § LVI.

doch jetzt hätten Reformer das Recht abgeschafft, Hexen zu verfolgen, sie zu verhören, bei lebendigem Leib zu verbrennen und sich an ihren Schreien zu ergötzen – «il diritto [...] di quella sacra e devota funzione di abbruciare gli uomini vivi e d'ascoltare le tenere e soavi loro grida uscire dai globi di fumo e dalle fiamme [...]. Oh tempi, oh calamità!»<sup>17</sup>

Verri will mit seiner Parodie zeigen, wie absurd es ist, fiktive Verbrechen zu bekämpfen und «Taten» zu bestrafen, die es gar nicht gibt. Seine Kritik an der Folter ist von Thomasius inspiriert, der diese Ermittlungspraxis in den Kontext jener irrationalen Gedankenwelt stellt, die in der Parodie als Ordnung gepriesen werden. Der Glaube an Zauberei ist für Thomasius Aberglaube, von dem die Menschen befreit werden müssen (ut a stultissima superstitione liberetur).<sup>18</sup> Den Tatbestand der Zauberei gibt es nicht, Geständnisse angeblicher Hexen und Zauberer sind nur durch grausame Folter erzwungen worden (crudelissimis tormentis extorta).<sup>19</sup> Dieses Argumentationsschema bildet den Rahmen von Verris *Osservazioni sulla tortura*, deren Hintergrund der Prozess gegen die Mailänder Pestverschwörer von 1630 ist, die unter Folter gestanden hatten, eine Mauer mit einer Salbe bestrichen zu haben, die sie aus dem Kot verstorbener Pestkranker, Speichel und einer Waschlauge hergestellt hätten.<sup>20</sup> Was die Pestverschwörung mit Magie und Zauberei verbindet: Beides sind fiktive Tatbestände, Verbrechen, die es ebenso wenig gibt, wie es Zauberer und Hexen gibt – «che non si danno nè maghi nè streghe»<sup>21</sup> – und die daher nur durch Folter «bewiesen» werden können, worauf Verri auch in der Einleitung zu den *Osservazioni* explizit hinwies. Die Richter, die im 17. Jahrhundert Hexen und Zauberer auf dem Scheiterhaufen verbrennen liessen, hätten geglaubt, auf diese Weise die Erde vom Bösen zu

<sup>17</sup> P. Verri: Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese, 112.

<sup>18</sup> Chr. Thomasius: De Crimine Magiae, § I.

<sup>19</sup> Ebd., § XLVIII.

<sup>20</sup> Vgl. dazu oben das Stichwort «Folter» und W. Rother: La maggiore felicità possibile, 248–253; L. Garlati: «Colpevoli di un delitto che non c'era».

<sup>21</sup> P. Verri: Osservazioni sulla tortura, 139.

reinigen; in Wirklichkeit seien sie aber einem Irrsinn und einem Fanatismus aufgesessen, dem sie Menschen geopfert hätten.<sup>22</sup> Insofern ist der Glaube an die Nützlichkeit der Folter für Verri eine Meinung, die nicht besser begründet ist als die Meinung, dass es Hexerei gebe.<sup>23</sup> Die Befürworter der Folter stützen sich, so Verri auf eine «scienza diabolica», eine «teuflische Wissenschaft».<sup>24</sup> Die Doppeldeutigkeit dieses Ausdrucks dürfte von Verri intendiert sein: Die «scienza diabolica», die Dämonologie als Wissenschaft von den Dämonen und Teufeln ist selbst teuflisch, indem sie als Legitimation der Folter, des Inbegriffs des Inhumanen, dient. Der Anspruch der Aufklärung und namentlich des aufgeklärten Rechtsdenkens, den Verri in der Einleitung zu den *Osservazioni* explizit formuliert – «che illuminatasi la opinione pubblica», «uomini i quali illuminarono i loro simili»<sup>25</sup> – ist daher auf die Kritik an Dämonologie und Hexenwahn angewiesen.

### 3. Beccaria über Verbrechen, die keine sind

Ein zentrales Element des aufgeklärten Rechtsdenkens ist die Säkularisierung des Rechts. Beccaria begründet das Recht und damit insbesondere auch das Recht zu strafen aus dem Gesellschaftsvertrag. Strafwürdig sind insofern nur solche Handlungen, die dem Staat und seinen Bürgern Schaden zufügen. Dies bedeutet zum einen, dass religiöse Delikte, also Sünden, nicht Gegenstand des zivilen Strafrechts sein können.<sup>26</sup> Zum anderen bedeutet dies, dass Handlungen wie Ehebruch und Praktiken wie Homosexualität, die gegen moralische oder kulturbedingte Normen verstossen, ebenfalls keine Verbrechen sind, die von den bürgerlichen Gesetzen zu sanktionieren wären. Beccaria diskutiert diese Art von «Verbrechen» unter dem

<sup>22</sup> Ebd., 40–41.

<sup>23</sup> Ebd., 41.

<sup>24</sup> Ebd., 139.

<sup>25</sup> Ebd., 40, 41.

<sup>26</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 44–46.



auf den ersten Blick etwas missverständlich anmutenden Titel «Delitti di prova difficile», Verbrechen, die schwer zu beweisen sind – zuweilen sind auch Kapitalverbrechen schwer zu beweisen. Worum es ihm aber bei der Qualifizierung «schwer zu beweisen» geht, ist die Ablehnung der Folter als einer Ermittlungsmethode, um den «Beweis» für derartige schwer beweisbare private Handlungen zu erbringen.<sup>27</sup>

Während Sünden und religiöse Delikte wie auch der Vollzug des Ehebruchs oder bestimmte sexuelle Praktiken *wirkliche* Handlungen sind, deren strafrechtliche Relevanz Beccaria bestreitet, erörtert er unter dem Titel «Di un genere particolare di delitti» fiktive Verbrechen. Diese sind nicht nur schwer, sondern, weil es sie schlicht nicht gibt, überhaupt nicht zu beweisen und daher in noch stärkerem Masse als Sünden und Verstösse gegen kulturelle Normen anfällig für die Anwendung von Folter.

Auch wenn in diesem Paragraphen – anders als in Verris Kritik an der Folter – weder von Hexerei noch Magie explizit die Rede ist, war den Zeitgenossen klar, wovon Beccaria spricht. Ein Zeugnis dafür ist Voltaires 1766 erschienener *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*. Nach einem Paragraphen zur Folter (§ II) behandelt Voltaire jene angeblichen Delikte, die in der Regel nur unter Folter gestanden werden: die Häresien (§ III–IV), die Profanationen und Blasphemien (§ V–VI), die Heterodoxien (§ VII–VIII) und schliesslich die Hexerei (§ IX). Voltaires Kommentar, der nur wenige Monate nach der Publikation der französischen Übersetzung von Beccarias *Dei delitti e delle pene* durch Abbé Morellet erschien, markiert den Anfang der französischen Debatte über die Reform des Strafrechts und des aufgeklärten Rechtsdenkens in Frankreich.<sup>28</sup> Doch die Anlage, Aus- und Stossrichtung seines Kommentars ist – im Unterschied zu Beccaria – weniger juristisch und rechtsphilosophisch als vor allem kirchen- und religionskritisch. Im Paragraphen IX über die Hexen diskutiert Voltaire zwei Fälle:<sup>29</sup> den der Priorin des

<sup>27</sup> Ebd., 100–103.

<sup>28</sup> Vgl. W. Rother: La maggiore felicità possibile, 275–277.

<sup>29</sup> Voltaire: *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, 47–52.

Klosters Unterzell Maria Renata Singer von Mossau, die wegen Hexerei angeklagt war und die 1749, im gleichen Jahr, in dem Girolamo Tartarottis *Congresso notturno delle lammie* in Rovereto erschien, in Würzburg enthauptet und verbrannt wurde,<sup>30</sup> und den der Hausangestellten Michée Chauderon, die 1652 in Genf als Hexe verbrannt wurde, weil sie angeblich vom Teufel besessen war, dessen Male man an ihrem Körper diagnostiziert zu haben glaubte.<sup>31</sup> Die Hexenverbrennungen zeigen, so Voltaire, dass das Jahrhundert, das sich vermeintlich der Vernunft verschrieben hat, in Wirklichkeit von Aberglauben und Hexenwahn beherrscht ist: «Mais est-il possible que des peuples qui se vantaient d'être réformés, & de fouler aux pieds les superstitions, qui pensaient enfin avoir perfectionné leur raison aient pourtant cru aux sortilèges, aient fait bruler de pauvres femmes accusées d'être sorcières, & cela plus de cent années après la prétendue réforme de leur raison?»<sup>32</sup> Im «christlichen Europa» würden Hexen in gleicher Weise verfolgt und hingerichtet wie Häretiker.<sup>33</sup>

Zurück zu Beccaria: Er beginnt den erwähnten Paragraphen über eine «besondere» Art von Verbrechen, «Di un genere particolare di delitti», nicht ohne Pathos und mit jener eindeutigen Anklage, die Voltaire in seinem Kommentar aufgreift: «Wer diese Schrift liest, wird bemerken, dass ich eine Art von Verbrechen ausgelassen habe, die Europa mit menschlichem Blut überzogen und jene unheilvollen Scheiterhaufen aufgerichtet hat, auf denen die Körper lebendiger Menschen den Flammen als Nahrung dienten, während es für die verblendete Menschenmenge ein ergötzendes Schauspiel und ein angenehmer Wohlklang war, das dumpfe, verworrene Stöhnen der Elenden zu hören, das aus den Schwaden schwarzen Rauches, Rauches von menschlichen Gliedern, unter dem Knistern der verkohlenden Gebeine und dem Schmoren der

<sup>30</sup> Vgl. L. Parinetto: *Magia e ragione*, 198–203, 269–274.

<sup>31</sup> Vgl. M. Porret: *L'Ombre du Diable*. Voltaire schreibt «Michelle Chauderon».

<sup>32</sup> Voltaire: *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, 47–48.

<sup>33</sup> Ebd., 51.

noch zuckenden Eingeweide, drang» – «quand’era giocondo spettacolo e grata armonia per la cieca moltitudine l’udire i sordi confusi gemiti dei miseri che uscivano dai vortici di nero fumo, fumo di membra umane, fra lo stridere dell’ossa incarbonite e il friggersi delle viscere ancor palpitanti».<sup>34</sup> Die Stelle erinnert an den oben zitierten Passus aus Verris *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*: «abbruciare gli uomini vivi e d’ascoltare le tenere e soavi loro gridi uscire dai globi di fumo e dalle fiamme» – «lebendige Menschen verbrennen und ihren weichen und sanften Schreien lauschen, die aus den Rauchglocken und aus den Flammen dringen».<sup>35</sup> In Beccarias Manuskript der ersten Fassung der *Delitti* folgte auf den oben zitierten der in der Publikation weggelassene Satz: «Questo delitto è l’eresia e la superstizione» – «Dieses Verbrechen ist die Häresie und der Aberglaube».<sup>36</sup>

Die Kritik an dieser «besonderen Art» von Verbrechen stellt ein zentrales Anliegen des aufgeklärten Rechtsdenkens dar. Hexerei und Magie als Formen des Aberglaubens – gehörten neben der Häresie zu den «Delikten», die die Inquisition am unerbittlichsten verfolgte. Insofern war Kritik an Dämonologie und Hexenwahn zugleich und vor allem eine Kritik an der Strafrechtspraxis der Kirche, mit der sich Beccaria – dies mag der Grund für die Streichung des Satzes über Häresie und Aberglaube gewesen sein – nicht offen anlegen wollte.<sup>37</sup>

So präsentiert sich Beccarias Kritik an der Praxis kirchlich-inquisitorischer Häresie- und Hexenverfolgung als Meisterstück zugleich verhüllender und enthüllender Rede unter den Bedingungen von Zensur und Inquisition. Wenn er über die grausame Bestrafung von Häresie und Hexerei spricht, gelingt ihm eine Umkehrung

<sup>34</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 117.

<sup>35</sup> Siehe oben Anm. 17; P. Verri: *Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese*, 112.

<sup>36</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 117, n. 1.

<sup>37</sup> Insofern trifft die Bemerkung von V. J. Dorn-Haag: Hexerei und Magie im Strafrecht, 90, Beccaria «widmete sich der Thematik nicht näher» und «verwandte die Begriffe der Hexerei und Magie nicht einmal» den Kern der Sache nicht ganz. Vgl. auch E. Weis: Cesare Beccaria, 22–23.

der Perspektive, in der nicht mehr die religiösen Delikte als Verbrechen erscheinen, sondern deren Bestrafung als das wirkliche Verbrechen, als Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Vordergründig enthält sich Beccaria – nicht zuletzt aus Vorsicht und Furcht, nicht selbst Opfer der Inquisition zu werden – eines Urteils. Er wendet sich an die «vernünftigen Menschen» und bittet um Verständnis dafür, dass ihm «der Ort, das Jahrhundert und der Gegenstand» verbieten, «die Natur eines solchen Verbrechens» genauer zu untersuchen.<sup>38</sup> Doch durch die Begründung seines Verzichts auf eine genauere Untersuchung erklärt er mit feiner Ironie die geistige Tyrannei der inquisitorischen Kirche – «wie hassenswert die Herrschaft der Macht über den Geist der Menschen erscheinen mag» – schliesslich für «notwendig und unentbehrlich».<sup>39</sup> Wenn er seine Argumentation mit einer *contradictio in terminis* beschliesst, indem er schreibt, «dass man *glauben* muss, dass dies alles klar *bewiesen* sei und mit den wahren Interessen der Menschen übereinstimme» – «Tutto ciò deve *credersi* evidentemente *provato* e conforme ai veri interessi degli uomini» – und den Geltungsanspruch dieses absurden Beweises an die real existierende und ausgeübte Macht der «anerkannten Autorität» bindet,<sup>40</sup> dann erscheint die Kritik an Magie und Hexerei nicht mehr als harmlose Kritik an Irrationalität und Aberglauben, sondern als Ideologie- und Herrschaftskritik, das heisst als Aufklärung, die sich nicht im Anspruch der Rationalisierung und Entzauberung der Welt erschöpft, sondern sich als kritische Theorie in politischer Absicht versteht.

<sup>38</sup> C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 117.

<sup>39</sup> Ebd., 118.

<sup>40</sup> Ebd., Hervorhebungen von mir.

### Philosophie für alle. Die Zeitschrift *Il Caffè* als Organ der Mailänder Aufklärung

Mit der von Pietro Verri herausgegebenen Zeitschrift *Il Caffè* hatte sich die Mailänder Aufklärung ein Sprachrohr geschaffen, das sich vor allem als Medium zur Verbreitung und Popularisierung von Philosophie und Wissenschaft verstand. Die Zeitschrift erschien zwischen Juni 1764 und Juni 1766 alle zehn Tage zunächst in Brescia, dann in Mailand und erreichte eine für damalige Verhältnisse hohe Auflage von 500 Exemplaren.<sup>1</sup> Sie wurde 1766 in Venedig nachgedruckt und durch die Übersetzung einschlägiger Beiträge ins Französische und Deutsche auch über Italien hinaus bekannt.<sup>2</sup>

In der vorliegenden Studie wird das philosophische Selbstverständnis der Zeitschrift *Il Caffè* untersucht, das einen wichtigen –

<sup>1</sup> S. Romagnoli: «Il Caffè» tra Milano e l'Europa, XXIV; G. Francioni: Storia editoriale del «Caffè», LXXXIII, CXVIII–CXIX.

<sup>2</sup> Übersetzungen ins Französische finden sich in: *Gazette littéraire de l'Europe*. Tome huitieme. Comprenant des mois de décembre 1765, janvier & février 1766, Paris: Imprimerie de la Gazette de France 1766; *Variétés littéraires, ou recueil de Pieces tant originales que traduites, concernant la Philosophie, la Littérature & les Arts*. Tome premier [-quatrième], Paris: Lacombe 1768–1769. 31 Artikel vor allem aus dem ersten Jahrgang wurden ins Deutsche übersetzt: *Das Caffee. Oder Vermischte Abhandlungen. Eine Wochenschrift. Aus dem Italiänischen übersezt. Erster Band*, Zürich: bey Fießlin und Compagnie 1769. Vgl. G. Francioni: Storia editoriale del «Caffè», CXXIII–CXXIV.

wenn auch nicht den einzigen – Aspekt des Philosophiebegriffs der italienischen Aufklärung darstellt.<sup>3</sup> Die Untersuchung orientiert sich an folgenden Leitfragen: 1) Was bedeutet es für die Philosophie, wenn sie sich aus den Gelehrtenstuben und aus den Hörsälen der Universitäten und Kollegien verabschiedet, um sich gewissermaßen im Kaffeehaus niederzulassen? 2) Welche Themen und Gegenstände sind relevant für den «neuen» Typus philosophischen Wissens im Sinne der Aufklärung? 3) An welche Leserschaft wendet sich *Il Caffè*? Inwieweit vermag das Periodikum den Kreis der Philosophierenden zu modifizieren oder zu erweitern? 4) In welchem Verhältnis steht das Periodikum zu anderen Medien philosophischer Reflexion, Kritik, Bildung und Wissensvermittlung? 5) Welches sind die Chancen, welches die Grenzen der philosophischen Zeitschrift?

## 1. Philosophie im Kaffeehaus

Der Name der Zeitschrift steht für ein neues Programm der Philosophie und des Philosophierens. *Il Caffè* ist dabei in zweifacher Hinsicht zu verstehen: zum einem als das den Schlaf verscheuende Getränk, das gewissermaßen die «Droge der Aufklärer» war,<sup>4</sup> zum anderen als der wahre *locus philosophandi*: das Kaffeehaus und nicht mehr der Hörsaal, nicht mehr das elitäre akademische Milieu. Eine Inszenierung dieses Doppelaspekts von «Caffè» ist das Gespräch, das Pietro Verri einen Kaufmann mit einem Philosophiestudenten in Demetrios Kaffeehaus führen lässt. Die Rahmenfiktion, der Ort, an dem das Gespräch sich entspinnt,

<sup>3</sup> Zu weiteren Aspekten, insbesondere zum Typus des Philosophen, zur Topographie der Philosophie, zum Problem der «katholischen Aufklärung», zu den thematischen Schwerpunkten der italienischen Aufklärung, zu ihren Quellen, ihrer Nachwirkung und zur Frage ihrer Originalität vgl. W. Rother: Konturen der Philosophie des italienischen *Settecento*, XV–XXXV. Allgemein zu den italienischen Periodika vgl.: C. Farinella: Die Gelehrtenzeitschriften.

<sup>4</sup> Vgl. C. Klettke: Der Kaffee als Droge der Aufklärer.

inspiriert den Studenten zu Überlegungen zu dem Getränk, das Demetrio seinen Gästen anbietet: zum Kaffee, der die Lebensgeister erweckt – «V'e nel caffè [...] una virtù risvegliativa degli spiriti animati» –, im Unterschied zum Opium mit seiner einschläfernden Wirkung.<sup>5</sup> Mit der Opium-Metapher antizipiert Verri ein Motiv der Marxschen Religionskritik.<sup>6</sup>

Der Kaffee ist hier eine Metapher für Philosophie und Aufklärung. Er soll die Menschen aus ihrem lethargischen Dasein herausreißen. Verri wendet sich ausdrücklich an die junge Generation, die er für den Aufbruch gewinnen wird: «Schreibt, ihr begabten Jungen, ihr Jungen, beseelt von aufrichtiger Liebe zum Wahren und zum Schönen, schreibt; schreibt etwas, das eure Bürger aus der Lethargie wachrüttelt und sie dazu ermuntert, zu lesen und sich zu bilden».<sup>7</sup> Und wenn sein Bruder Alessandro in einer geschichtsphilosophischen Reflexion das Leben der Menschen als «beständigen und tiefen Schlaf der Irrtümer» bezeichnet, «aus dem sie von Zeit zu Zeit erwachen»,<sup>8</sup> dann wird klar, wie sehr sich *Il Caffè* als kritisches Organ sieht, das ein Signum jener lichten Phasen der Aufklärung ist – einer Aufklärung, die stets bedroht ist, da die Menschen immer wieder in den Schlaf der Irrtümer zurückfallen können, einer Aufklärung also, die nie abgeschlossen ist.

Dass die Philosophie sich aus Studierstuben und Hörsälen verabschiedet und im Kaffeehaus niederlässt, verweist auf einen wichtigen Aspekt ihres neuen Selbstverständnisses: Das Café ist der zugleich öffentliche und intime, halbprivate Ort, der ein Gegenmodell der traditionellen akademischen Institutionen darstellt, ein Ort, in dem ein neuer Typus des Philosophen verkehrt: der mondäne, gesellig-gesellschaftsfähige und kontraktfreudig-kommunikative «filosofo socievole», der «filosofo amabile», ein

<sup>5</sup> P. Verri: [Introduzione], 14. Zur Rahmenfiktion vgl. die literaturwissenschaftlich-narratologische Analyse von H. C. Jacobs: Die Rahmenhandlung von «Il Caffè» im Spannungsfeld von inszenierter Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

<sup>6</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 378.

<sup>7</sup> P. Verri: [Dell'onore che ottiensi dai veri uomini di lettere], 287.

<sup>8</sup> A. Verri: Comentarolo di un galantuomo, 625.

liebenswürdig-ungezwungener Mensch, dem jede akademische Strenge fremd ist und der seine Erkenntnisse in einer angenehmen Konversation zu diskutieren pflegt.<sup>9</sup> *Il Caffè* – zugleich das Kaffeehaus und die Zeitschrift – ist der Ort, an dem die nützlichen Erkenntnisse der Philosophie auf unterhaltsame Weise verbreitet werden können: «Qual fine vi ha fatto nascere un tal progetto? [...] il fine di spargere delle utili cognizioni fra i nostri cittadini divertendoli [...]»<sup>10</sup> Die Kaffeehausphilosophie soll nicht belehren und schon gar nicht bevormunden, sondern sie soll vielmehr erfreuen: eine Maxime, der ein Stil entspricht, der jegliche Langeweile vermeidet – «Con ogni stile che non annoi.»<sup>11</sup> Verri nennt als Vorbilder für diese fruchtbare Verbindung von Nützlichem und Angenehmem Richard Steele, Jonathan Swift, Joseph Addison und Alexander Pope.<sup>12</sup> Steele und Addison gaben zwischen 1709 und 1711 die Zeitschrift *The Tatler* heraus, die sich mit ihrer Selbstbezeichnung als Schwarz-, Klatsch- und Tratsch-Blatt verstand und an das Londoner Bürgertum wandte, das sich in den Kaffeehäusern der Stadt traf. Das Nachfolgeblatt des *Tatler* war *The Spectator*, eine Zeitschrift, die sich ebenfalls einer Philosophie verpflichtet wusste, die in den Tee- und Kaffeehäusern gepflegt wurde – Habermas sah im *Spectator* den Prototyp der bürgerlichen politischen Öffentlichkeit.<sup>13</sup>

Die Maxime solch locker-lustvollen und mondänen Philosophierens hat methodologische Implikationen, die Beccaria im Editorial zum zweiten Jahrgang reflektiert. Ausdrücklich verabschiedet wird der «geometrische Beweis» als Methode der Philosophie – zweifellos eine Anspielung auf die philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts. Erwerb von Wissen wird nicht als mühsame

<sup>9</sup> A. Verri: *Dei difetti della letteratura*, 548.

<sup>10</sup> P. Verri: [Introduzione], 11.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 122–133. Dazu: B. Cowan: *Mr. Spectator and the Coffeehouse Public Sphere*. Zum Motiv des Kaffeehauses in beiden Periodika vgl. C. Klettke: *Der Kaffee als Droge der Aufklärer*, 138, 140.



Aneignung eines trockenen Stoffes verstanden. Philosophisches Denken und philosophische Inhalte sollen vielmehr mit rhetorischen Mitteln beliebt gemacht werden. Das Publikum soll durch den «süssen Zauber einer sanften Beredsamkeit» überzeugt und aufgeklärt werden. Explizit abgelehnt werden daher der erhabene Stil, der autoritär, bevormundend und belehrend auf das Publikum wirkt, wie auch stilistische Trivialität, die vom Publikum nicht goutiert wird, weil sie Langeweile erzeugt.<sup>14</sup> Dass die *Maxime*, das Publikum nicht zu langweilen und die Betonung des Stilaspekts die Gefahr birgt, dass Vermittlung von Wissen zu konsumistischem «Entertainment» degeneriert, hat Pietro Verri durchaus gesehen. Im Artikel «*Su i parolai*», über die Phrasendrescher oder Schwätzer – der Titel ist vielleicht eine Anspielung auf den Tatler, den «Schwätzer» – macht auf der Grundlage einer Differenzierung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Stil und Inhalt, geltend, dass in einer Argumentation die Sachen wichtig sind, nicht die bloss als Bezeichnungs- und Stilmittel figurierenden Wörter: «quindi è evidente pure che il primo oggetto dell'attenzione d'un uomo ragionevole devono essere le cose e le parole devono essere un oggetto assai secondario».<sup>15</sup>

## 2. Themen und Gegenstände der Philosophie

Die Frage der Themen und Gegenstände des neuen Typus philosophischen Wissens, das die Zeitschriften vermitteln sollen, beschäftigte Pietro Verri von Anfang an. Als er das Erscheinen eines neuen Periodikums ankündigt, listet er eine Reihe von Disziplinen und Themen auf, die in der Zeitschrift behandelt werden sollen. Unter den genannten Gegenständen entspricht die Literatur der *Maxime*, das Publikum zu unterhalten, Handel und Landwirtschaft entsprechen der Forderung, Nützliches zu bieten, aber ebenfalls sollen Sitten und Gebräuche sowie Vorurteile untersucht werden. Ist in

<sup>14</sup> C. Beccaria: *De' fogli periodici*, 415.

<sup>15</sup> P. Verri: *Su i parolai*, 472.

dieser Aufzählung ein neuer Kanon philosophischer Disziplinen angelegt? Auf den ersten Blick erscheint Verris Liste der Gegenstände als sehr disparat und sie wird als offen deklariert: «jede Art von Dingen, die alle auf das Ziel gerichtet sind, die Aufklärung zu vermehren». Die Klammer, die die Gegenstände zusammenhält, ist der Bezug auf den proklamierten Zweck der Zeitschrift: die Förderung und Verbreitung der Aufklärung – «su ogni genere in somma di cose tutte tendenti al fine di accrescere i lumi e la coltura de' nazionali». <sup>16</sup>

Dass erst der Zweck, nämlich die Aufklärung, die Gegenstände philosophischen Wissens konstituiert, wird durch die programmatischen Bemerkungen Pietro Verris in der Einleitung zur ersten Nummer bestätigt. Hier werden die Gegenstände noch unspezifischer und offener als «cose varie, cose disparatissime», als Mannigfaltiges und Verschiedenes, als Unsystematisches und Disparates bezeichnet, so dass man nicht von einem neuen Kanon philosophischer Disziplinen sprechen kann, sondern im Gegenteil von einer eigentlichen Dekonstruktion des Kanons. Diese Dekonstruktion wird flankiert von der Gewinnung der Gegenstände philosophischer Reflexion aus dem Zweck der Aufklärung, der im öffentlich-politischen Nutzen besteht: «cose tutte dirette alla pubblica utilità». <sup>17</sup> Dass der öffentlich-politische Nutzen das eigentliche Geschäft des Philosophen ist, macht auch Beccaria im Editorial zum zweiten Jahrgang geltend, wenn er *Il Caffè* als das Publikationsorgan der «wahren» Philosophen bezeichnet, die nicht einfach die unmittelbaren und greifbaren Vorteile im Blick haben, sondern sich den wirklich «erhabenen» Dingen zuwenden: «la pubblica utilità, lo spandimento della luce», dem öffentlichen Nutzen und der Ausbreitung der Aufklärung. <sup>18</sup> Für ihn ist klar, dass *Il Caffè* in erster Linie einen moralischen Anspruch erhebt, das Periodikum soll der Tugend nicht nur Respekt verschaffen, sondern sie vor allem beliebt machen; es soll die Menschen vom Egoismus befreien und ihnen das Glück des Nächsten zu einem Anliegen werden lassen:

<sup>16</sup> P. Verri: *Il gran Zoroastro*, 434–435.

<sup>17</sup> P. Verri: [Introduzione], 11.

<sup>18</sup> C. Beccaria: *De' fogli periodici*, 418.

«d'inspirare quel patetico entusiasmo per cui pare che gli uomini dimentichino per un momento se stessi per l'altrui felicità».<sup>19</sup> Über diese altruistisch-moralische Zielsetzung hinaus will die Zeitschrift politisch-ökonomisches Wissen vermitteln und auf diese Weise zur Verbesserung der realen Lebensbedingungen, das heisst zur Maximierung des privaten und öffentlichen Glücks beitragen.<sup>20</sup>

Die thematische Offenheit der Philosophie, wie sie die Mailänder Aufklärer verstehen, zeigt eine weitere Facette der Zeitschrift: Wenn Demetrio, das *alter ego* Pietro Verris,<sup>21</sup> am Ende des ersten Jahrgangs das Kaffeehaus als «Gelegenheitsenzyklopädie» bezeichnet – «Una bottega di caffè è una vera enciclopedia all'occasione, tanto è universalissima la serie delle cose sulle quali accade di ragionare»,<sup>22</sup> – scheint sich *Il Caffè* in die enzyklopädischen Bemühungen der Epoche einzureihen.<sup>23</sup> Was aber wichtiger ist, ist der «okkasionelle» Aspekt, der den systematisch-encyklopädischen Charakter des Wissens konterkariert und postmoderne Denklinien antizipiert.

### 3. Das philosophische Publikum

An welche Leserschaft wendet sich *Il Caffè*? Mit der oben konstatierten Verschiebung des *locus philosophandi* geht eine Verschiebung und zugleich eine Erweiterung der Philosophierenden einher. Philosophie ist keine elitäre Disziplin, sondern richtet sich an alle. Beccaria versteht die philosophische Zeitschrift als ein exoterisches Medium im Dienste der Aufklärung, das es breiten Schichten ermöglichen soll, an der Kultur teilzuhaben und sich zu bilden: «les

<sup>19</sup> Ebd., 414.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> S. Romagnoli: «Il Caffè» tra Milano e l'Europa, LXXIV.

<sup>22</sup> Anonym: Demetrio ai lettori di questi fogli, 403.

<sup>23</sup> Zum enzyklopädischen und «populärwissenschaftlichen» Anspruch des *Caffè* vgl. A. Gipper: Die Poetik des Wissens im Zeitalter des Periodikums; P. Ihring: «Le arti e le scienze tutte formano una catena?»

ouvrages périodiques sont un des meilleurs moyens pour engager les esprits incapables de toute application forte à se livrer à quelque lecture». <sup>24</sup>

Der exoterische Charakter des philosophischen Periodikums besitzt eine emanzipatorische und feministische Dimension, auf die Beccaria hinweist, wenn er geltend macht, dass Zeitschriften gerade auch für die Bildung der Frauen bestens geeignet seien. Beccarias Argumentation geht von einer völligen Gleichberechtigung der Frauen aus. Sie ist differenziert und gleicht dennoch einer Gratwanderung, die sich davor hüten muss, weder in die Misogynie noch in die Galanterie abzustürzen. Denn als durchaus misogyn mag es auf den ersten Blick erscheinen, wenn er über die Frauen schreibt, dass «ein Buch, eine seriöse und methodische Unterweisung, viel zu starke Drogen für ihre zarten Organe sind», <sup>25</sup> doch erscheint diese Aussage als durchaus feministisch, wenn man sie in ihrem argumentativen Kontext liest. Es geht ihm in seinem Editorial um die Frage nach dem Bildungsmedium für die wahren Philosophen, zu denen er hier – zunächst nur implizit – die Frauen zählt. Aber er spricht ihnen auch explizit philosophische Kompetenz zu, indem er ihnen – im Unterschied zu den Männern, die sich häufig der Wahrheit widersetzen – eine besondere Fähigkeit als Lehrmeisterinnen der Tugend attestiert. Wenn er die Frauen als «domatrici della ferocia dell'uomo», als Dompteusen bezeichnet, die die Männer domestizieren und dressieren, dann mögen darin durchaus erotisch-galante Töne anklingen. Aber es geht Beccaria vor allem darum, die sittliche und intellektuelle Überlegenheit den Frauen geltend zu machen: Die Frauen sind die wahren Erzieherinnen des Menschengeschlechts. Der Kontext der Argumentation Beccarias bestätigt die letztere Perspektive. Es geht ihm um die grundlegenden Themen der theoretischen und praktischen Philosophie, um Wahrheit und Tugend. So erschliesst sich die tiefere Dimension des Arguments, das in Wirklichkeit die Stärke und

<sup>24</sup> Cesare Beccaria an André Morellet, 26. Januar 1766, in: C. Beccaria: *Carteggio* (parte I: 1758–1768), 223.

<sup>25</sup> C. Beccaria: *De' fogli periodici*, 412.

Überlegenheit der Frauen geltend macht. Dank ihrer Qualitäten sind die Frauen in der Lage, die Männer aus dem unmoralischen Naturzustand, aus der Wildheit zu führen und zu zivilisieren.<sup>26</sup> Die Frauen erscheinen hier dank ihrer im Vergleich zu den Männern besseren Disposition für die Gegenstände der Philosophie, nämlich Wahrheit und Tugend, als die wahren Philosophen. Und als solche sind sie als das bevorzugte Publikum des philosophischen Periodikums: «Felice quel filosofo che dalle amabili donne sarà letto.»<sup>27</sup> Hier zeigen sich allerdings die Grenzen von Beccarias Feminismus, indem er die Frauen, deren philosophische Kompetenz er so preist, nur als Leserinnen, nicht aber als Autorinnen philosophischer Texte sieht.

In dem erwähnten Gespräch zwischen einem Kaufmann und einem Philosophiestudenten in Demetrios Café zeigt sich eine weitere Facette der Vergrößerung des Kreises der Philosophierenden: Der Kaufmann, der hier gewissermassen in den Prozess der Aufklärung hineingenommen wird, steht für den Bereich ökonomischer Praxis, in dem aufklärerisches Reformdenken, das immer politisches, soziales und vor allem auch ökonomisches Reformdenken ist, realisiert wird. Die Metaphern des Aufmunterns, Aufweckens, der Wiederbelebung – «il caffè rallegra l'animo, risveglia la mente»<sup>28</sup> – tauchen denn bezeichnenderweise im ökonomischen Kontext wieder auf, wo die Forderung nach Belebung beziehungsweise Wiederbelebung des Handels – «animare il commercio, rianimare il commercio» – die Notwendigkeit wirtschaftlicher Reformen zum Ausdruck bringt.<sup>29</sup> Der Kaffee ist also nicht nur eine Metapher für philosophisches Denken und Aufklärung, sondern auch für die politische Ökonomie und für die Förderung des öffentlichen Wohls und der Prosperität der Bürger.

<sup>26</sup> Ebd., 412–413.

<sup>27</sup> Ebd., 412.

<sup>28</sup> P. Verri: *Storia naturale del caffè*, 16.

<sup>29</sup> P. Verri: *Elementi del commercio*, 36–37. Vgl. dazu G. Santato: «Industria» e pubblica felicità in Pietro Verri, 210–211, 218–219.

## 4. Chancen und Grenzen der philosophischen Zeitschrift

Die Frage nach dem Verhältnis des Periodikums zu anderen Medien philosophischer Reflexion, Kritik, Bildung und Wissensvermittlung thematisiert Beccaria im erwähnten Editorial zum zweiten Jahrgang. Der Antagonist des Periodikums ist die systematische Abhandlung, das Buch, das Beccaria mit einem Menschen vergleicht, der sich in meine Angelegenheiten einmischen und alles von Grund auf reformieren will. Das periodische Blatt hingegen ist «wie ein Freund, der dir gewissermassen nur ein einziges Wort ins Ohr flüstert und der dir die eine oder andere nützliche Wahrheit empfiehlt».<sup>30</sup> Unaufdringlichkeit und Liebenswürdigkeit zeichnen das Philosophieren aus, dessen Medium die Zeitschrift ist. Der wahre Philosoph zieht die Zeitschrift dem Buch und der auf Belehrung angelegten Abhandlung vor; das Periodikum erscheint so als das geeignetere Medium philosophischer Aufklärung.

Beccaria macht noch einen weiteren Nachteil des Buches geltend. Bei der Lektüre eines Buches öffnet sich eine Kluft zwischen Leser und Autor, die Distanz zwischen beiden ist zu gross. Er erblickt in der Rezeptionskonstellation der Buchlektüre die Gefahr, dass die Eigenliebe des Lesers tendenziell verletzt wird. Die meisten Menschen sehen sich nicht in der Lage, ein Buch zu schreiben, aber jeder traut sich durchaus zu, einen Zeitschriftenartikel zu verfassen.<sup>31</sup> Weitere Punkte, die Beccaria für die Überlegenheit des Periodikums als Mittel zur Verbreitung von Philosophie und Aufklärung anführt, sind die leichte Zugänglichkeit, die bequemen Transportmöglichkeit und die Kürze der Lektürezeit.<sup>32</sup>

Schliesslich zeigt Beccaria die Grenzen auf, die der philosophischen Erörterung in den Periodika gesetzt sind. Sie mögen zwar dazu geeignet sein, dem kritischen Anspruch der Aufklärung auf Zerstörung der Vorurteile und der vorgefassten Meinungen zu genügen (*distruggere i pregiudizi e le opinioni anticipate*), zur Ver-

<sup>30</sup> C. Beccaria: *De' fogli periodici*, 411.

<sup>31</sup> Ebd., 411–412.

<sup>32</sup> Ebd., 412.

breitung positiver Erkenntnisse seien sie allerdings eher ungeeignet.<sup>33</sup> Der aufklärerische Anspruch der Mailänder Gruppe um Pietro Verri erschöpft sich demzufolge nicht in Zerstörung der Vorurteile, in populärphilosophischer Volksaufklärung und mondäner Kaffeehausphilosophie, die in heiterem und unterhaltendem Stil zuweilen ironisch vorgetragen wird.

Das Periodikum als Organ der Kritik wird also in komplementärer, nicht in alternativer Funktion zur systematischen Abhandlung und zum Buch gesehen. Die Chancen, die sich durch ein Philosophieren im Zeitschriftenformat eröffnen, bedeuten keinesfalls, dass die Mailänder Aufklärer auf «positives» und vielleicht sogar «systematisches» Philosophieren verzichten.<sup>34</sup> Die Kritik am Buch und an der systematischen Abhandlung stellt nur einen Aspekt philosophischer Aufklärung dar. Denn die Autoren aus dem Kreis um Pietro Verri und Beccaria haben eine beachtliche Anzahl von Büchern geschrieben – insofern waren ihnen die Grenzen philosophischer Zeitschriften also durchaus bewusst.

Im Sinne eines Resümees lässt sich festhalten: Ein zentraler Aspekt des philosophischen Selbstverständnisses der Zeitschrift *Il Caffè* ist der Anspruch, die Menschen aus ihrer lethargischen und vom Irrtum dominierten Daseinsform herauszureißen, wobei die Metaphern des Aufweckens und Animierens auch den politisch-ökonomischen Reformanspruch aufgeklärten und praxisorientierten Philosophierens zur Geltung bringen. Der Name des Periodikums steht für ein komplexes Aufklärungsprogramm: *Il Caffè* – der Kaffee als das die Geister weckende Getränk, aber zugleich auch das Kaffeehaus als der alternative Ort des philosophischen Gesprächs. Die Philosophie ist aus den Hörsälen der Universität, aber auch aus den Salons der *honnêtes hommes* und philosophierenden Damen und Herren des Adels ausgezogen und hat sich am gesellschaftlichen Treffpunkt der Bürger und Kaufleute niedergelassen. In dieser Hinsicht kann das in der Rahmenfiktion des Kaffeehauses

<sup>33</sup> Ebd., 416.

<sup>34</sup> Vgl. W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 73–77.

angelegte Konzept durchaus als revolutionär bezeichnet werden. Das Café steht für die Erweiterung des Kreises der Adressaten philosophischer Aufklärungsbemühungen und der philosophierenden Subjekte, in den die Frauen nicht nur ausdrücklich mit eingeschlossen sind, sondern denen eine den Männern überlegene philosophische Kompetenz zugesprochen wird. Die generelle Einschätzung der Möglichkeiten der philosophischen Zeitschriften bleibt jedoch ambivalent. Zum einen ergibt sich durch die Dekonstruktion des Kanons philosophischer Disziplinen die Chance situativer und konstellativer Offenheit, in der sich die Gegenstände aus dem Aufklärungszweck konstituieren, zum anderen aber stösst ein Philosophieren, das sich exklusiv des Mediums der Zeitschriften bedient, an Grenzen, die einen Rückgriff auf philosophische Buchpublikationen als angezeigt erscheinen lassen – das Periodikum ist daher für die Aufklärung kein alternatives, sondern ein komplementäres Medium.



## RELIGION

---

### Religion und Säkularisierung in Cesare Beccarias Strafrechtsdenken

#### 1. Religionskritik und Aufklärung

In der von Basam Tibi Ende des letzten Jahrtausends entfachten Diskussion um «Leitkultur» und «europäische Identität»<sup>1</sup> droht «Aufklärung» zu einem politischen, gegen die islamische Kultur gerichteten Kampfbegriff des Orientalismus zu degenerieren. Edward Said<sup>2</sup> hat den Orientalismus als eurozentrische Perspektive, Ausdruck abendländischer Überlegenheit und Ideologie zur Rechtfertigung des Kolonialismus kritisiert. Heute dient der Begriff der Aufklärung in dieser orientalistischen Perspektive vor allem kruden Neonationalisten und Identitären als argumentatives Arsenal, aber auch akademisch-theologische Apologeten der Gegenwart greifen gern auf den Begriff zurück. Diese sehen in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Dogmatik nicht die Antagonisten der Aufklärung, sondern vielmehr deren theoretisches Fundament, ja sogar den «Nährboden» des «säkularen, freiheitlichen Staates» und der modernen «europäischen Rechtstradition», wohingegen der Islam als «politische Religion» im Mittelalter, als die Kirche den Grundstein für die moderne Zivilisation gelegt habe, die in

<sup>1</sup> B. Tibi: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft. Anderer Untertitel: Leitkultur oder Wertebeliebigkeit.

<sup>2</sup> E. W. Said: Orientalism.

der mutazilitischen Theologie angelegte Chance zur Aufklärung verpasst habe.<sup>3</sup>

Die politische Instrumentalisierung und die apologetische Uminterpretation der Aufklärung als «reife Frucht»<sup>4</sup> christlicher Theologie kontrastieren allerdings mit dem Selbstverständnis der Protagonisten der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Kant bestimmte sie als Ermächtigung des rationalen Subjekts zu Autonomie und Mündigkeit, und zwar «vorzüglich in Religionssachen»,<sup>5</sup> und als «Befreiung vom Aberglauben».<sup>6</sup> Für d'Holbach war Religion das Instrument politischer Herrschaft *par excellence*: Sie sei «zur grössten Triebfeder einer ungerechten und niederträchtigen Politik geworden, die geglaubt hat, dass man die Menschen täuschen müsse, um sie leichter regieren zu können».<sup>7</sup> Und die radikalaufklärerische Losung von den «drei Betrügnern»<sup>8</sup> dementierte, indem sie sich in gleicher Weise gegen Judentum, Christentum und Islam

<sup>3</sup> M. Rhonheimer: Ist die Aufklärung vom Himmel gefallen?, in: Neue Zürcher Zeitung, 21.1.2017

<https://www.nzz.ch/feuilleton/ist-die-aufklaerung-vom-himmel-gefallen-ld.141375> (25.9.2019)

Vgl. auch M. Rhonheimer: Töten im Namen Allahs, in: Neue Zürcher Zeitung, 6.9.2014

<https://www.nzz.ch/feuilleton/toeten-im-namen-allahs-1.18378020>

(25.9.2019). Für Rhonheimer ist der Terror des Islamischen Staates ein Element der «religiösen Substanz» des Islam bezeichnet wird. Während dem Christentum die «Selbstreinigung» gelinge, indem es sich auf seine Ursprünge besinne, müsse sich der Islam, um sich «in die Moderne zu integrieren», von seinen Ursprüngen distanzieren. Vgl. auch M. Rhonheimer: Christentum und säkularer Staat.

<sup>4</sup> M. Rhonheimer: Ist die Aufklärung vom Himmel gefallen?

<sup>5</sup> I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 35, 41.

<sup>6</sup> I. Kant: Kritik der Urteilskraft, 294.

<sup>7</sup> P.-H. Th. d'Holbach: Le christianisme dévoilé, 115.

<sup>8</sup> D'Holbach gab den *Traité des trois imposteurs*, der seit der Wende zum 18. Jahrhundert als Manuskript zirkulierte und erstmals 1719 ohne Ortsangabe unter dem Titel *La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, dann 1768 unter dem Titel *Traité des trois imposteurs* in Yverdon in der Imprimerie du Professeur Felice erschien, 1777 in einer von ihm überarbeiteten Fassung heraus; moderne Ausgabe: Paris 2015.

richtete, nicht nur jeglichen Orientalismus, sondern definierte die Aufklärung als jene kritische und emanzipatorische Bewegung, die den Paradigmenwechsel von theologischer Apologetik zu philosophischer Argumentation vollzog. Insofern ist Religionskritik jener genuine Impetus der Aufklärung, der am Anfang des modernen säkularen Staats- und Rechtsdenkens steht.

Die Brutstätte der italienischen Aufklärung war die im Winter 1761/62 von Pietro Verri in Mailand gegründete Accademia dei Pugni, zu deren ersten Mitgliedern der junge, damals 23-jährige Beccaria gehörte. Inspiriert von den Diskussionen im Kreis um Verri verfasste er zwei Jahre später seine Abhandlung *Dei delitti e delle pene*, die ohne Zweifel einer der bedeutendsten Texte des europäischen aufgeklärten Rechtsdenkens ist. Das Buch, das Beccaria aus Angst vor der Zensur 1764 anonym in Livorno drucken liess, wurde sogleich Ziel apologetischer Angriffe. Nur wenige Monate nach Erscheinen der *Delitti* publizierte Pater Ferdinando Facchinei in Venedig ein Pamphlet, in dem er dem Autor des Werkes Gottlosigkeit (*empietà*) und Aufruhr (*sedizione*) vorwarf, also ein Feind der Religion und des Staates zu sein,<sup>9</sup> und schon am 3. Februar 1766 setzte die römische Kirche es auf den *Index Librorum Prohibitorum* – die *Delitti* galten bis zu dessen Aufhebung nach den Zweiten Vatikanischen Konzil als ein Buch, durch dessen Lektüre Katholiken eine schwere Sünde begingen. Diese Fakten widerlegen die Behauptung, dass die Kirche den Boden des aufgeklärten Denkens bereitet habe. Dass die Aufklärung, zumal das aufgeklärte Rechtsdenken vielmehr ein kritisches Denken war, das sich nicht *dank*, sondern dezidiert *gegen* Religion und Kirche entwickelte, lässt sich paradigmatisch an Beccarias strikt philosophischer Begründung des Strafrechts zeigen, die jeglichen Rekurs auf Glaubensdogmen und theologische Argumente ausschloss.

<sup>9</sup> [F. Facchinei:] Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene. – Vgl. W. Rother: La maggiore felicità possibile, 267–268.

## 2. Göttliches, natürliches und gesellschaftliches Recht

Wie grundlegend für Beccaria wie auch für Pietro und Alessandro Verri die konsequente Säkularisierung des Strafrechts war, zeigt das der fünften Auflage von 1766 vorangestellte Vorwort «An den Leser», das sehr wahrscheinlich im Wesentlichen von Pietro Verri verfasst wurde.<sup>10</sup> Nach einer Klage über die Rechtstradition des Mittelalters, jenes «barbarischsten Zeitalters», und einer *captatio benevolentiae* an die Adresse «der milden und aufgeklärten Regierung, unter welcher der Autor lebt»,<sup>11</sup> ist das Vorwort der Begründung moralischer und politischer Prinzipien und Normen gewidmet. Am Schluss fordert Beccaria-Verri seine Kritiker und Verleumder auf, ihm nicht vorzuwerfen, ungläubig oder aufrührerisch zu sein, zumal er ein öffentliches Zeugnis seiner Religion und seiner Ergebenheit gegenüber seinem Souverän abgelegt habe, sondern ihm nachzuweisen, dass er logisch falsch argumentiert oder mit seinen Theorien politischen Schaden angerichtet habe.<sup>12</sup>

Es gibt, so Beccaria-Verri, drei Quellen, das heisst normative Instanzen, aus denen sich die moralischen und politischen Prinzipien menschlichen Handelns ableiten lassen: die Offenbarung, das natürliche Gesetz und die gesellschaftlichen Konventionen. Beccaria-Verri argumentiert geschickt für den Vorrang gesellschaftlicher Konventionen, das heisst, für die Fundierung moralischer, politischer und rechtlicher Normen im Gesellschaftsvertrag. Er konzidiert durchaus den Wert göttlicher Prinzipien, hält sie aber nicht für tauglich, verbindliche Gesetze zu begründen, da Menschen, die einer «falschen» Religion folgen oder gar ungläubig sind, nicht auf geoffenbarte Grundsätze verpflichtet werden können.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> G. Francioni: Notizia sul manoscritto della seconda redazione del *Dei delitti e delle pene*, 274.

<sup>11</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 17–18.

<sup>12</sup> Ebd., 21.

<sup>13</sup> Ebd., 50–51. – Beccaria schreibt in der ersten Person – «Ho dato un pubblico testimonio [...] colla risposta alle *Note ed osservazioni* [...]» –, wenn er auf die 1765 erschienene *Risposta ad uno scritto che s'intitola Note ed osservazioni sul libro Dei delitti e delle pene* verweist, die in Wirklichkeit von

Der Gesellschaftsvertrag bildet insofern eine solide Grundlage des Staates, als er durch die Zustimmung der Bürger und damit letztlich demokratisch legitimiert ist. Die Idee des auf dem Gesellschaftsvertrag basierenden Staates impliziert zum einen Religionsfreiheit, zum anderen aber die Zurückweisung religiöser Argumente zur Legitimation von Staat und Recht sowie jeglicher Einmischung religiöser Instanzen in weltliche Angelegenheiten. Was Beccaria-Verri hier präsentiert, ist die Idee des modernen säkularen Rechtsstaates. Den «Religionen» – Beccaria-Verri benutzt bemerkenswerterweise den Plural<sup>14</sup> und dementiert damit implizit den Exklusivitätsanspruch des Katholizismus – wird durchaus ein Wert und eine Berechtigung zugesprochen, indem sie, wie das natürliche und staatliche Gesetz, das Glück der Menschen in dieser Welt zum Ziel haben, auch wenn ihr Hauptziel letztlich ein anderes ist, nämlich das ewige Seelenheil, das jenseits von Staat und Gesellschaft liegt.<sup>15</sup>

Was Beccaria-Verri aus den drei normativen Instanzen entwickelt, ist eine Theorie der Koexistenz unterschiedlicher Sphären – Religion, Naturrecht und Politik –, denen Autonomie zugestanden wird, solange sie nicht in Konflikt miteinander geraten. Relevant für das friedliche Zusammenleben der Menschen ist aber letztlich einzig das «Sozialgesetz». Das heisst, politische Macht ist nur dann legitim, wenn sie «aus den ausdrücklichen oder unausgesprochenen Verträgen» folgt. Das göttliche Gesetz hingegen ist für Staat und Gesellschaft irrelevant; politische Machtausübung bedarf keines «besonderen Auftrags des Höchsten Wesens».<sup>16</sup>

Beccaria-Verris Koexistenztheorie impliziert unterschiedliche Begriffe von Gerechtigkeit. Göttliche und natürliche Gerechtigkeit zeichnen sich durch ihre Unveränderlichkeit aus, die menschliche

Pietro (und wohl auch von seinem Bruder Alessandro) Verri stammt; vgl. G. Francioni, in: C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 21, n. 2, und Ph. Audegean, in: C. Beccaria: *Des délits et des peines*, 304, n. 22.

<sup>14</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 19.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

oder politische Gerechtigkeit ist hingegen ein Produkt sich stets verändernder sozialer und kultureller Bedingungen und an die Definition dessen geknüpft, was für die Menschen in konkreten Situationen nützlich ist.<sup>17</sup>

Bemerkenswerterweise spricht Beccaria-Verri im Verlauf der Argumentation nur noch von zwei Arten von Gerechtigkeit: der unwandelbaren göttlichen und der politischen. Man könnte diese implizite Identifizierung von *ius divinum* und *ius naturale* als Säkularisierung oder Naturalisierung des göttlichen Rechts interpretieren. Aber der Kontext legt eine andere Erklärung nahe: Wenn Beccaria-Verri scheinbar das natürliche Recht ausblendet und damit das göttliche hervorhebt, geht es ihm darum, die von Pater Facchinei erhobenen Anschuldigungen der Ungläubigkeit zu widerlegen. Dies ist auch der Grund dafür, dass Beccaria-Verri der unveränderlichen Tugend, die von Gott ausgeht (*la immutabile virtù emanata da Dio*), den Vorrang vor der bloss politischen Tugend (*la virtù puramente politica*) zuerkennt,<sup>18</sup> auch wenn das philosophische Argumentationsziel ein anderes ist, nämlich für das Nebeneinander unterschiedlicher Normensysteme zur Beurteilung menschlicher Handlungen zu plädieren: eines, wie wir heute sagen würden, moralischen und eines rechtlichen. Moralisch sind jene unwandelbaren Normen, die Beccaria-Verri als göttlich oder natürlich bezeichnet und nach denen die Theologen «die *innere* Bosheit oder Güte einer Handlung» beurteilen. Der «Publizist» hingegen, das heisst der Staats- und Rechtsphilosoph, beurteilt eine Handlung nach dem Nutzen oder Schaden für die Gesellschaft. Worauf Beccaria-Verri insistiert, ist die strikte Trennung von Religion und Politik, von moralischer und rechtlicher Beurteilung. Für die öffentlichen Dinge, den Staat, so Beccaria-Verris laizistische Konklusion, sind religiöse Normen und Werte irrelevant.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

### 3. Sünde und Verbrechen

Beccarias Theorie der Beurteilung menschlicher Handlungen ist relevant für die strafrechtliche Würdigung von Verbrechen. Im Paragraphen VII über die «Irrtümer im Mass der Strafen» rekurriert er auf seine kontraktualistische These, der zufolge der einzig richtige Massstab, nach welchem Verbrechen zu beurteilen und zu bestrafen seien, der dem Staat und der Gesellschaft zugefügte Schaden sei: «che l'unica e vera misura dei delitti è il danno fatto alla nazione». Das schliesst für Beccaria den Einbezug des Tatmotivs in die rechtliche Würdigung aus. Eine in bester Absicht ausgeführte Tat, die der Gesellschaft zum Schaden gereicht, ist demzufolge ein Verbrechen, eine von niederträchtigen Motiven bestimmte Tat, die der Gesellschaft zum Guten gereicht, hingegen nicht.<sup>20</sup>

Das Kriterium des gesellschaftlichen Schadens schliesst ebenfalls aus, die Würde der zu Schaden gekommen Person zu berücksichtigen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Beccarias Argument, das in Wirklichkeit auf die Straflosigkeit religiöser Delikte zielt. Wenn die Würde der verletzten Person relevant wäre, müsste Gotteslästerung schwerer bestraft werden als Königsmord. So folgt denn auch auf dieses Argument die Unterscheidung von Sünde und Verbrechen, die auf die Differenz religiös-moralischer und politisch-juristischer Beurteilung einer Handlung rekurriert. Über die Sündhaftigkeit einer Handlung könne allein Gott urteilen; sie könne daher nie die «Norm zur Bestrafung von Verbrechen» sein, zumal göttliche und menschliche Gerechtigkeit durchaus in Widerspruch geraten können: «Menschen können strafen, wo Gott verzeiht, und sie können verzeihen, wo Gott straft.»<sup>21</sup> Dies impliziert erstens, dass Sünden nicht Gegenstand säkularer Rechtsprechung sein können und folglich hienieden auch nicht strafbar sind, und zweitens, dass, weil ja Gott selbst der Richter ist, Sünden letztlich auch nicht von der Kirche bestraft werden können. Wenn Beccaria bei dieser Gelegenheit darauf hinweist, dass einzig Gott

<sup>20</sup> Ebd., 44.

<sup>21</sup> Ebd., 46.

sich das Recht vorbehalten habe, zugleich Gesetzgeber und Richter zu sein,<sup>22</sup> ist dies zum einen ein Plädoyer für Trennung von Legislation und Jurisdiktion, die grundlegend für den modernen Rechtsstaat ist, zum anderen eine implizite Kritik an einem religiös fundierten Rechtsverständnis, das diese Trennung eben nicht kennt.

#### 4. Eide

Ein weiterer Bereich, in dem religiöse und rechtliche Ansprüche miteinander in Konflikt geraten, sind die Eide,<sup>23</sup> die Beccaria mit einem ähnlichen Argument wie die Folter ablehnt. Sie verlangen vom Angeklagten, auch dann die Wahrheit zu sagen, wenn er das grösste Interesse an der Unwahrheit hat. In Bezug auf die Religion enthält Beccarias Argumentation zwei unterschiedliche Aspekte. Zum einen impliziert sie eine materialistische Anthropologie der Eigenliebe und des Interesses. Insofern seien Eide nutzlos, denn das eigene Interesse sei gewöhnlich stärker als die religiöse Bindung: «als ob nicht die Religion bei den meisten Menschen schweigen würde, wenn das Interesse spricht». Zum anderen argumentiert Beccaria aus einer religiös-moralischen Perspektive gegen die Eide. Der Eidzwang, der den Schuldigen vor die Wahl stelle, entweder ein schlechter Christ oder ein Märtyrer zu sein, zerstöre auf diese Weise die religiösen Gefühle der Menschen.<sup>24</sup> Beccaria anerkennt also durchaus den Wert der Religion, er bezeichnet sie sogar als «einzigen Unterpfand der Anständigkeit beim grössten Teil der Menschen» (*unico pegno dell'onestà della maggior parte degli uomini*), das heisst als wichtigsten Garanten für moralisches Handeln.<sup>25</sup> Beccaria erscheint hier also nicht als Kritiker der Religion, sondern als Kritiker der Instrumentalisierung und des Missbrauchs der Religion, die nur durch die Trennung der religiösen von der

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> § XVIII. Dei giuramenti.

<sup>24</sup> Ebd., 70.

<sup>25</sup> Ebd.



politischen Sphäre verhindert werden können. Insofern ist die Säkularisierung des Strafrechts auch im Interesse der Religion.

## 5. Selbstmord und Selbstmordattentat

«Kein Geistlicher hatte ihn begleitet.»<sup>26</sup> So schliessen die zehn Jahre nach den *Delitti* erschienenen *Leiden des jungen Werther*. Dem Titelhelden von Goethes Briefroman, der aus unglücklicher Liebe Selbstmord verübt hatte, wurde ein christliches Begräbnis verweigert. Beccaria widmet dem Selbstmord, der gemäss katholischer Glaubenslehre als Verstoss gegen das fünfte Gebot und insofern immer noch als schwere Sünde gilt,<sup>27</sup> einen langen Paragraphen.<sup>28</sup> Für den Selbstmord scheint es, wie Beccaria zu Beginn dieses Paragraphen feststellt, keine adäquate juristische Strafe zu geben, da diese nur Unschuldige, das heisst die Familie des Selbstmörders, oder «einen kalten und unempfindlichen Körper treffen könnte». Der einzige juristische Kommentar Beccarias basiert auf dem kontraktualistischen Prinzip, dem zufolge das Kriterium für die rechtliche Würdigung einer Tat der der Gesellschaft zugefügte Schaden ist. Demgemäss vergleicht Beccaria den Selbstmord mit der Auswanderung eines Bürgers. Der Selbstmörder füge der Gesellschaft ein geringeres Übel zu als der Auswanderer, der einen Teil seines Vermögens mitnehme, während der Selbstmörder alles zurücklasse.<sup>29</sup> Fast der gesamte Paragraph ist der Auswanderung, der Frage ihrer Strafwürdigkeit und der Untauglichkeit diesbezüglicher gesetzlicher Regulierungen gewidmet, um am Ende per Analogieschluss zu

<sup>26</sup> J. W. von Goethe: *Die Leiden des jungen Werther*, 124.

<sup>27</sup> Vgl. den Katechismus der Katholischen Kirche, 589 (§ 2325): «Der Selbstmord ist ein schwerer Verstoss gegen die Gerechtigkeit, die Hoffnung und die Liebe. Er wird durch das fünfte Gebot untersagt.» Kürzer, aber in der Beurteilung differenzierter der Evangelische Erwachsenenkatechismus, 1338: «Die Kirche verurteilt den Selbstmord, aber nicht den Selbstmörder.»

<sup>28</sup> § XXXII. Suicidio.

<sup>29</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 103–104.

folgern, dass eine gerichtliche Strafe für Selbstmörder unnütz und ungerecht sei. Die religiöse Schuld könne einzig Gott beurteilen, und «er allein kann auch nach dem Tode strafen».<sup>30</sup>

Beccaria übersieht hier allerdings eine Art des Selbstmords, die der Gesellschaft grossen Schaden zufügt und in gewissen Punkten den Prototyp des terroristischen Selbstmordanschlags darstellt. Der «deutsche Beccaria», Karl Ferdinand Hommel, der die *Delitti* 1778 übersetzt und kommentiert hat, unterscheidet in seinem Kommentar zum Paragraphen über den Selbstmord zwischen dem «unmittelbaren» Selbstmord, der bloss Sünde sei, und «mittelbaren», der ein wahres Verbrechen sei. Mittelbaren Selbstmord begeht, so Hommel, wer – meist aus der religiös motivierten Angst, «dass kein Selbstmörder selig werden könne» – einen Mord ausführt, um die Todesstrafe zu erhalten und so «in den Himmel zu gelangen». Mittelbare Selbstmörder seien «enthusiastische Leute», die aufgrund ihrer Unberechenbarkeit eine schwere Bedrohung für die öffentliche Sicherheit darstellen. Die Strafe, die Hommel als angemessen für den mittelbaren Selbstmordattentäter erachtet, der sich den Tod wünscht, darf eben nicht die Todesstrafe sein, die er wie Beccaria grundsätzlich ablehnt und die für den Attentäter auch keine Strafe wäre, sondern vielmehr das Leben, und zwar «ein schmäliges Leben».<sup>31</sup>

## 6. Inquisition

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gehörte die Inquisition zur kirchlichen Rechtspraxis. Beccaria widmet der Inquisition und den von der Kirche verfolgten Delikten den kurzen Paragraphen XXXIX mit der Überschrift «Über eine besondere Art von

<sup>30</sup> Ebd., 107.

<sup>31</sup> C. Beccaria: Des Herren Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen, übers. von Ferdinand Hommel, 179–181 (Kommentar p). Zu Hommel vgl. W. Rother: Strafrechtsreformdiskussionen in Leipzig, 479–480 (zum mittelbaren Selbstmord).

Verbrechen» (Di un genere particolare di delitti). Im gesamten Paragraphen kommen allerdings die Ausdrücke «Inquisition» oder «Heiliges Offizium» nirgends vor. Zumindest der publizierte Text thematisiert auch nicht die religiösen Delikte, doch findet sich im Manuskript der ersten Fassung der *Delitti* ein Hinweis darauf, dass es Beccaria genau um solche Delikte ging: «Dieses Verbrechen ist die Häresie und der Aberglauben». Aber dieser Satz, der diejenigen religiösen Delikte benennt, die die Inquisition am unerbittlichsten verfolgte, wurde in der Publikation weggelassen.<sup>32</sup> Stattdessen schildert Beccaria im ersten Satz in drastischen Worten die unmenschliche und brutale Verfolgung durch die Inquisition, die damit als das eigentliche Verbrechen angeprangert wird: «Wer diese Schrift liest, wird bemerken, dass ich eine Art von Verbrechen ausgelassen habe, die Europa mit menschlichem Blut überzogen und jene unheilvollen Scheiterhaufen aufgerichtet hat, auf denen die Körper lebendiger Menschen den Flammen als Nahrung dienten, während es für die verblendete Menschenmenge ein ergötzendes Schauspiel und ein angenehmer Wohlklang war, das dumpfe, verworrene Stöhnen der Elenden zu hören, das aus den Schwaden schwarzen Rauches, Rauches von menschlichen Gliedern, unter dem Knistern der verkohlenden Gebeine und dem Schmoren der noch zuckenden Eingeweide, drang.»<sup>33</sup>

Wenn Beccaria im darauffolgenden Satz an die Einsicht der vernünftigen Menschen (uomini ragionevoli) appelliert und erklärt, dass es ihm «der Ort, das Jahrhundert und der Gegenstand nicht erlauben, die Natur eines solchen Verbrechens zu untersuchen», könnte man diese Worte als Ausdruck einer gewissen Vorsicht deuten, aber der zitierte erste Satz des Paragraphen wie auch die offen geäußerten Worte über die religiöse «Herrschaft der Macht über die Geister der Menschen, deren einzige Errungenschaften Heuchelei und folglich Demütigung sind», lassen keinen Zweifel

<sup>32</sup> Im Manuskript war es der zweite Satz des Paragraphen. C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 117, n. 1. Zu Häresie und Aberglauben vgl. oben das Stichwort «Hexenwahn».

<sup>33</sup> Ebd., 117.

an Beccarias scharfer Kritik. Aber sein Schweigen zu den religiösen Delikten ist in jedem Fall konsistent. Dass es aus seiner Sicht keine wirklichen Delikte sind, legen der Kontext und der Schluss des Paragraphen unmissverständlich nahe, wo er betont, dass er nur von Verbrechen spreche, «die aus der Natur des Menschen und aus dem Gesellschaftsvertrag hervorgehen, und nicht von Sünden».<sup>34</sup>

Im Sinne eines Fazits: Beccaria war ohne jeden Zweifel ein Kritiker der Religion, aber das Ziel seiner Religionskritik war nicht die Religion, nicht der Inhalt des christlichen Glaubens, sondern die Trennung von religiöser und säkularer Sphäre. Für die theoretische Begründung von Staat, Recht und Gesellschaft liess er einzig philosophische Argumente gelten. Insofern legen die *Delitti* den Grundstein nicht nur für das moderne Strafrecht, sondern auch für den laizistischen und freiheitlichen Rechtsstaat.

<sup>34</sup> Ebd. 118.

## ROUSSEAU

---

### Die Rousseau-Bilder von Ferdinando Facchinei, Giacinto Sigismondo Gerdil, Cesare Beccaria und Dalmazzo Francesco Vasco

#### 1. Emblematische und textliche Rousseau-Rezeption

Wer die «grossen Geister» einer Epoche waren, zeigt sich in ihrer Nachwirkung, das heisst in der Rezeption ihrer Gedanken, Argumente und Texte. Im Prozess epigonalen wie auch kritischer Rezeption werden Gedanken aber nicht nur dogmatisiert oder modifiziert, sondern oft verselbständigen sie sich. Sie werden in ein emblematisches Kondensat, in ein Bild transformiert und dabei nicht selten verfremdet. Diesem Phänomen der Emblematisierung muss geistes- und ideengeschichtliche Forschung ihre Aufmerksamkeit schenken. Sie muss in ihren Analysen und Erklärungen mit unterschiedlichen Rezeptionsstrategien und -praxen rechnen – nicht nur mit «textueller» Rezeption, sondern auch mit «emblematischer». Diese Unterscheidung nimmt einen anderen Aspekt in den Blick als die Trennung von Werk und Person,<sup>1</sup> denn in der emblematischen Rezeption steht die Person, der Autor als Sinnbild oder Kampfbegriff für das «Werk», das heisst für den Gedanken, Argumente, Texte und deren Interpretation, wobei dieses Stehen-für eine Beziehung ist, die sich in unterschiedlicher Weise gestalten kann.

<sup>1</sup> H. Jaumann: Rousseau in Deutschland, 9.

Wenn wir die «Galerie der Geister» – um einen Ausdruck Hegels zu verwenden<sup>2</sup> – besuchen, wird uns in der Abteilung, die dem 18. Jahrhundert gewidmet ist, an prominenter Stelle Rousseau begegnen. Der Autor des *Contract social* und des *Émile* gehört unbestritten zu den emblematischen Figuren in den philosophischen Auseinandersetzungen der europäischen Aufklärung. So steht der Name «Rousseau» auch zwischen Mailand und Neapel für Positionen, deren Billigung oder Ablehnung einen integralen Bestandteil des philosophischen und politischen Selbstverständnisses der Denker des italienischen *Settecento* bildet.<sup>3</sup> Epigonaler Rousseauismus konnte so weit gehen, dass ein Autor wie Dalmazzo Francesco Vasco seinen Entwurf einer neuen Verfassung für Korsika unter dem Titel *Suite du «Contract social»* (1765) publizierte. Demgegenüber erscheint die Bezeichnung «Rousseau dell'Italia» als diffamierender Kampfbegriff radikaler Aufklärungskritik, für die Ferdinando Facchinei exemplarisch ist. Anonym erschienene Schriften – Pietro Verris *Meditazioni sulla felicità* (1763) und Cesare Beccarias *Dei delitti e delle pene* (1764) –, die zu den wichtigsten und einflussreichsten Werken der italienischen Aufklärung zählen, wurden dem «italienischen Rousseau» zugeschrieben, ja selbst ein offenkundiger Gegner Rousseaus wie Giuseppe Maria Galanti sollte mit diesem Titel diskreditiert werden.<sup>4</sup> In diesen Kontext aufklärungskritischer Polemik gehören auch die Vorwürfe an Cosimo Amidei, Teile seines kirchenkritischen Werkes *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti* (1768) seien ein Rousseau-Plagiat.<sup>5</sup>

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf Mitte der 1760er Jahre,<sup>6</sup> die als die Blütezeit der italienischen Aufklärung gilt

<sup>2</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 590; ders.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I 14.

<sup>3</sup> W. Rother: *Konturen der Philosophie des italienischen Settecento*, XXX–XXXI.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.; W. Rother: *Pietro Verri*, 293; ders.: *Cesare Beccaria*, 314–315; A. M. Rao: *Giuseppe Maria Galanti*, 402, 404.

<sup>5</sup> W. Rother: *Cosimo Amidei*, 337.

<sup>6</sup> Für weitere Aspekte der italienischen Rousseau-Rezeption vgl. S. Rota Ghibaudo: *La fortuna di Rousseau in Italia*, mit einer Bibliographie der

und zugleich die Periode einer intensiven Rezeption der Werke Rousseaus war. Der *Contract social* erschien im April 1762 in Amsterdam, der *Émile* Ende Mai des gleichen Jahres in Paris. Trotz Verboten in katholischen wie protestantischen Territorien verbreiten sich beide Schriften rasch in ganz Europa, auch in Italien. Einschlägig ist in dieser Hinsicht der Zeitraum zwischen 1763 und 1766, der die Jahre der Facchinei-Polemik umfasst: 1763 erschienen Verris *Meditazioni sulla felicità*, die zusammen mit Beccarias *Dei delitti e delle pene* die Pamphlete Facchineis (1765) auslösten, und 1766 griff Vasco mit seiner *Risposta* in die Auseinandersetzung ein.

In einem ersten Schritt soll die Polemik dargestellt und untersucht werden, welches Rousseau-Bild Facchineis Verri- und Beccaria-Kritik zugrunde liegt (2.). Dass katholische Apologetik jedoch nicht zwingend polemisch sein muss, beweist der Barnabitenpater und spätere Kardinal Giacinto Sigismondo Gerdil in seinen *Réflexions sur la Théorie, et la Pratique de l'éducation, contre les principes de Mr. Rousseau* (1763), die sich durch eine verhältnismässig milde und durch und durch sachliche – und sogar von Rousseau selbst als lezenswert beurteilte – Rousseau-Kritik auszeichnen (3.). Angesichts der polemisch-emblematischen Instrumentalisierung und Verzerrung Rousseaus als Gespenst, das in Europa umhergeht und Thron und Altar bedroht, stellt sich die Frage, inwiefern die von Facchinei so bezeichneten «italienischen Rousseaus» zu Recht mit diesem Titel geehrt beziehungsweise diffamiert wurden. Eine differenzierte Analyse der Texte und Argumente lässt dabei Beccaria als einen subtilen Rousseau-Kritiker erscheinen – mit Argumenten, die den Finger auf den wunden Punkt der Anfälligkeit Rousseaus für totalitäres Denken legen (4.). Umgekehrt liest Vasco Rousseau als Denker der Freiheit (5.).

zwischen 1760 und 1816 erschienenen italienischen Ausgaben und Übersetzungen der Werke Rousseaus (317–332). Für die italienische Rousseau-Rezeption und vor allem die Rousseau-Kritik insbesondere im Zeitalter der Revolution, namentlich durch Gian Rinaldo Carli, vgl. M. Fancelli: *I critici italiani del Rousseau e il pensiero politico di G. R. Carli* (259: Liste der italienischen Gegner Rousseaus); S. Rota Ghibaudi: *L'influence de Rousseau en Italie*; W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 167–171.

## 2. Facchinei oder das Gespenst des «italienischen Rousseau»

Texte verdanken ihre Bekanntheit nicht selten der Tatsache, dass ihnen heftig widersprochen wird. Als Verris *Meditazioni sulla felicità* 1763 anonym in Livorno und mit den fiktiven Erscheinungsort «Londra» publiziert wurden, scheint kaum jemand Notiz von diesem Werk genommen zu haben, das sich in die Tradition eudämonistischer praktischer Philosophie einreichte und auf der Grundlage von Francis Hutchesons Prinzip des Glücks der grössten Zahl eine utilitaristische Moralphilosophie entwarf.<sup>7</sup> Um die zweite Auflage des Buches brauchte sich Verri nicht mehr selbst zu kümmern. Die besorgte nämlich ein anderer Anonymus: der Vallombrosanerpater Facchinei, eine schillernde Gestalt, Freund des Genfer Mathematikers Gabriel Cramer, Anhänger Newtons, vertraut mit der deutschen Philosophie und in jungen Jahren ein offenbar wenig orthodoxer Denker, denn um 1750 war er als Ketzer und Deist zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden.<sup>8</sup> 1765 liess er die *Meditazioni sulla felicità* mit 55 «kritischen Anmerkungen» aus seiner Feder in Venedig nachdrucken,<sup>9</sup> nachdem er bereits Anfang des gleichen Jahres eine Polemik gegen Beccarias *Dei delitti e delle pene* verfasst hatte.<sup>10</sup>

In der «Lettera del critico», die in der venezianischen Ausgabe der *Meditazioni sulla felicità* abgedruckt ist, schrieb Facchinei die *Delitti* und die *Meditazioni* aufgrund der «Ähnlichkeit des Stils» und inhaltlicher Übereinstimmungen – der «gleichen trügerischen

<sup>7</sup> Vgl. W. Rother: La maggiore felicità possibile, 68–74, 121–126.

<sup>8</sup> F. Venturi: «Socialista» e «socialismo» nell'Italia del Settecento; P. Preto: Facchinei (Fachinei), Ferdinando. 1799 musste sich Facchinei wegen seiner «demokratischen», 1814 wegen seiner napoleonfreundlichen Haltung vor Gericht verantworten (31).

<sup>9</sup> [P. Verri:] *Meditazioni sulla felicità con un avviso e con note critiche* [Venezia: Zatta 1765], im Folgenden zitiert nach der Ausgabe der Werke von Dalmazzo Francesco Vasco, die Verris *Meditazioni*, Facchineis *Note critiche* und Vascos *Risposta* enthält: *Meditazioni sulla felicità con note critiche e risposta alle medesime d'un amico piemontese* (D. F. Vasco: *Opere*, 51–105).

<sup>10</sup> [F. Facchinei:] *Note ed osservazioni sul libro Dei delitti, e delle pene*.



Logik» und der «Geringschätzung der Prinzipien der guten Moral und der Religion» – ein und demselben Autor zu,<sup>11</sup> was so unzutreffend gar nicht war, denn Verris Anteil an der Entstehung von Beccarias *Delitti* war nicht unbeträchtlich.<sup>12</sup> Die beiden Bücher, so Facchinei, stammen vom «Rousseau Italiens»: «Mi sembra che l'Autore di cotesti due mostruosi gemelli si sforzi di addivenire e che sia realmente il *Rousseau* dell'Italia.»<sup>13</sup> – was natürlich nicht als Kompliment gemeint war.

Der Genfer Philosoph wird in diesem Zusammenhang als benadeter Denker bezeichnet, der mit dem «italienischen Rousseau» die Ungläubigkeit teile. Rousseau, der andere vom Fanatismus befreien wolle, sei aber selbst ein Fanatiker.<sup>14</sup> Als weitaus gerissener und darum gefährlicher als Rousseau, der leicht zu durchschauen sei, stellt Facchinei den Autor der *Meditazioni* dar. Er lobt seinen im Vergleich zu Rousseau «gehobenen und auch nicht pedantischen Stil»; der «italienische Rousseau» sei von seinen Theorien überzeugt und komme besonnen und ruhig daher, wolle aber die ganze Welt mit Rousseaus Fanatismus erfüllen. Beide Autoren ergänzen sich in ihrer Arbeitsteilung: Rousseau ist der «ungläubige Franzose» und der Autor der *Meditazioni* ein «italienischer Politiker».<sup>15</sup> In dieser Kombination stellen Rousseau und sein italienisches Pendant eine Gefahr für Religion und Staat dar.

Nun sind die *Meditazioni* – was auch Facchinei weiss – weder ein religionskritisches noch ein politisches Werk. Das in der «Lettera del critico» heraufbeschworene Feindbild «Rousseau» erhält daher einen Partner: Epikur. Dieser ist nicht als politischer Philosoph gefährlich, sondern als amoralischer und irreligiöser Denker. Die Strategie der apologetischen Kritik Facchineis, die im «Preludio dell'autor delle Note» entfaltet wird – Facchinei selbst spricht von «arte apologetica», einer Kunst, in der sich leider viel zu wenige

<sup>11</sup> [F. Facchinei:] Lettera del critico, 53.

<sup>12</sup> Vgl. W. Rother: Cesare Beccaria, 300.

<sup>13</sup> [F. Facchinei:] Lettera del critico, 53.

<sup>14</sup> Ebd., 53–54.

<sup>15</sup> Ebd.

Geistliche üben<sup>16</sup> –, besteht darin, den als «italienischen Rousseau» diskreditierten Autor der *Meditazioni* als gottlosen Epikureer darzustellen. Das Schema der Argumentation zieht sich durch die gesamte Kritik Facchineis: Auf der eine Seite steht das Evangelium mit dem doppelten Liebesgebot, auf der anderen Epikur, der nur nach Lust und Vergnügen strebt, was kein «universales Gesetz», sondern vielmehr eine «Neigung zum Bösen» sei, weshalb ein Mensch, der dem Lustprinzip folgt, auch nicht nützlich für das Gemeinwohl sein könne.<sup>17</sup>

Die Verteidigung von Verris *Meditazioni* übernahm der piemontesische Graf und Jurist Dalmazzo Francesco Vasco, der 1765 mit seiner *Suite du «Contract social»*, dem Entwurf einer Verfassung für Korsika, als glühender Anhänger Rousseaus auf den Plan getreten war.<sup>18</sup> 1766 erschien in Mailand die dritte Auflage der *Meditazioni*, die den Text von Verri, die «kritischen Anmerkungen» von Facchinei und die «Antwort» Vascos enthält, der auf dem Titelblatt als «piemontesischer Freund» bezeichnet wird.<sup>19</sup> Inwieweit Verri Vasco zu seiner Antwort auf Facchinei inspiriert hat, ist schwer zu beurteilen; ganz unbeteiligt an der Abfassung scheint er allerdings nicht gewesen zu sein,<sup>20</sup> doch stand er der Initiative Vascos offenbar gleichwohl mit gemischten Gefühlen gegenüber, da die Protagonisten offenbar nicht mehr so anonym waren, wie Verri es sich wünschte, der zu jener Zeit eine Karriere in der Mailänder Politik anstrebte,<sup>21</sup> für die der Titel des «Rousseau degli Italiani» nicht unbedingt eine Empfehlung darstellte.

Vasco geht in seiner Verteidigung des Autors der *Meditazioni* gegen Facchineis Kritik jedoch gar nicht auf dessen Vorwurf ein, jener Autor (das heisst Verri) sei ein «italienischer Rousseau» oder

<sup>16</sup> [F. Facchinei:] Preludio, 55.

<sup>17</sup> Ebd., 60, [F. Facchinei:] Note critiche, 84, 85.

<sup>18</sup> Vgl. unten 5. Vasco: Rousseau für Korsika.

<sup>19</sup> *Meditazioni sulla felicità. Con note critiche e risposta alle medesime d'un amico piemontese*, Milano: Giuseppe Galeazzi 1766.

<sup>20</sup> Vgl. G. Francioni: Nota bibliografica, in: P. Verri: *Meditazioni sulla felicità*, 39–40.

<sup>21</sup> Ebd., 40.

ein Epikureer. Aus Vascos Sicht ist eine derartige emblematische Polemik nicht zielführend. Es sei ihm gleichgültig, schreibt Vasco, wenn der Autor der «Note critiche» (das heisst Facchinei) ihn für einen «Epikureer oder Stoiker, Freigeist oder Schwachkopf, Jesuiten oder Antijesuiten» halte – er vergebe dies dem Autor der «Note critiche» gern, wenn dieser sich seinerseits bemühe, logisch und schlüssig zu argumentieren.<sup>22</sup>

Vascos Verteidigungsstrategie besteht nun darin, erstens den Vorwurf der Gottlosigkeit zu entkräften, indem er für die Vereinbarkeit des aufgeklärten Eudämonismus mit der christlichen Religion argumentiert: Der Autor der *Meditazioni* räume ja ein, «dass der Mensch, wenn er vollkommen aufgeklärt wäre, niemals die Vergnügen suchen würde, die vom göttlichen Gesetz verboten sind».<sup>23</sup> Zweitens will er die Diskussion entpolemisieren, indem er dazu aufruft, die Auseinandersetzung philosophisch zu führen, denn «der Philosoph muss mit einleuchtenden Vernunftgründen überzeugen und nicht mit undurchsichtigen Deklamationen und trügerischen Anschuldigungen unter dem Deckmantel der Frömmigkeit».<sup>24</sup> Zu dieser Strategie der Versachlichung und Konfliktentschärfung, in der auf jegliche Verwendung von emblematischen Kampfbegriffen und Feindbildern verzichtet wird, gehört drittens, Kontroversen auf Missverständnisse zurückzuführen und aufzuzeigen, dass in Auseinandersetzungen meist nicht um Inhalte, sondern bloss um Worte gestritten wird.<sup>25</sup>

Verris *Meditazioni* waren nicht das einzige Werk, das Facchinei dem «italienischen Rousseau» zuschrieb. Wenige Monate vor der Verri-Kritik hatte er Anfang 1765 ein Pamphlet gegen Beccarias *Dei delitti e delle pene* veröffentlicht.<sup>26</sup> Diese Schrift dürfte, wie Beccaria vermutete, eine Auftragsarbeit der venezianischen Staats-

<sup>22</sup> [D. F. Vasco:] Risposta d'un amico piemontese, 63.

<sup>23</sup> Ebd., 64; vgl. auch 84–85.

<sup>24</sup> Ebd., 64.

<sup>25</sup> Ebd., 63.

<sup>26</sup> [F. Facchinei:] Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene.

inquisitoren gewesen sein,<sup>27</sup> die sich vor allem daran stiessen, dass der Autor der *Delitti* die in Venedig geübte Praxis der geheimen Anklage anprangerte,<sup>28</sup> und die das Werk deshalb am 27. August 1764 verbieten liessen.<sup>29</sup> Facchineis Bezeichnung des anonymen Autors der *Delitti* als «Rousseau degli Italiani» erfolgte in einem Exkurs über den Stil des Werkes, für den er insgesamt lobende Worte fand: «netto, nobile e proprio del suo argomento».<sup>30</sup> Facchinei hob die sprachliche Exaktheit und das gepflegte Italienisch des Autors hervor. Selbst an den vielen Gallizismen (*molti francesismi*)<sup>31</sup> störte er sich nicht, wohl aber an den philosophischen und politischen Auffassungen des Autors, dem er vorwarf, sich bewusst als «Rousseau degli Italiani» in Szene setzen zu wollen.<sup>32</sup> Die Polemik Facchineis ist subtil: Wer klar, elegant und seiner Argumentation angemessen schreibe, so seine Botschaft, sei deswegen sicher nicht zu tadeln. Was damit suggeriert werden sollte: Der «italienische Rousseau» ist gefährlicher als das Original. Der italienische Stil sollte Rousseau in Italien salonfähig machen. Wenn Facchinei über den – natürlich verdächtigen – französischen Zungenschlag grosszügig hinwegsieht, insinuiert er: Der Autor der *Delitti* vermag seine Abhängigkeit von Rousseau nicht zu verheimlichen – und Rousseau steht hier für die europäische Aufklärung, die in der Sicht der Apologeten mit französischem Akzent spricht.

Das Hauptanliegen der *Delitti* – den Nachweis zu erbringen, dass die Todesstrafe weder nützlich noch gerecht ist – gerät in

<sup>27</sup> Vgl. Beccarias Brief an Abbé André Morellet vom 26. Januar 1766: «Manderovvi il libro del frate, che ha nome Vincenzo Facchinei di Corfú, monaco vallombrosano, che ha creduto farsi merito verso la Repubblica di Venezia, che aveva proibito rigorosamente il mio libro credendolo parto di alcun suo suddito del partito contrario agl'Inquisitori di Stato nelle ultime turbolenze.» C. Beccaria: *Carteggio* (parte I: 1758–1768), 226.

<sup>28</sup> Vgl. den Abschnitt «*Accuse segrete*» (§ 9 in der 1. Auflage, § 15 in späteren Ausgaben) in: C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 60–62.

<sup>29</sup> G. Torcellan: *Cesare Beccaria a Venezia*, 726.

<sup>30</sup> [F. Facchinei:] *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene*, 175.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd.

Facchineis apologetischer These vom «italienischen Rousseau» aus dem Blick. Zwar verteidigt er im ersten Teil seines Pamphlets ausführlich die Folter und die Todesstrafe gegen die Argumente Beccarias,<sup>33</sup> doch dafür bedarf es nicht der Verbindung zwischen dem Autor der *Delitti* und Rousseau, wie Facchinei sie herstellt. Im Gegenteil: Rousseau war bekanntlich ein vehementer Befürworter der Todesstrafe.<sup>34</sup> Aber wofür steht Rousseau in Facchineis Sicht, wenn er den Autor der *Delitti* als «italienischen Rousseau» diffamiert? In Facchineis Kritik steht Rousseau für die falschen politischen Theorien von Freiheit und Gleichheit und des Gesellschaftsvertrages: «Quasi tutto quello che avanza il nostro autore in questo suo libro non è appoggiato che su i due falsi ed assurdi principii che tutti gli uomini nascono liberi e siano naturalmente uguali e che le leggi non sono, né devono esser altro che patti liberi di tali uomini, fatti nell'atto che per motivo di metter la propria vita in maggior sicurezza si uniscono in società.»<sup>35</sup>

Dieses Rousseau-Bild weist in den Grundlinien durchaus Ähnlichkeit mit dem Original auf. Doch die weiteren Ausführungen Facchineis lassen den «italienischen Rousseau» vor allem als Feind von Staat und Kirche erscheinen. Sein Buch sei voller Invektiven gegen die weltlichen und geistlichen Autoritäten und verbreite aufwieglerische und gotteslästerliche Irrlehren.<sup>36</sup> Dass Beccaria erschrak, als er Facchineis Pamphlet las, ist verständlich, denn wer im Ruf eines gottlosen Staatsfeindes stand, lebte nicht ungefährlich. Seine Freunde Pietro und Alessandro Verri verfassten sogleich eine *Risposta*, die am 1. Februar 1765 in Lugano erschien.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Für die Verteidigung der Folter vgl. ebd., 164–167, für die der Todesstrafe ebd., 168–173.

<sup>34</sup> Vgl. unten Abschnitt 4. Beccaria oder der «italienische Rousseau» als Rousseau-Kritiker.

<sup>35</sup> [F. Facchinei:] Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene, 173.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> [P. & A. Verri:] Risposta ad uno scritto che s'intitola Note ed osservazioni sul libro Dei delitti e delle pene. Vgl. C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 21, n. 2; G. P. Massetto: Pietro e Alessandro Verri in aiuto di Cesare Beccaria.

Bemerkenswerterweise standen in dieser *Risposta* nicht die in den *Delitti* behandelten rechtsphilosophischen und strafrechtstheoretischen Fragen im Vordergrund, sondern die mit der Diffamierung als «Rousseau degli Italiani» erhobenen Vorwürfe der Staats- und Religionsfeindlichkeit. So werden im ersten Teil der *Risposta* die Beschuldigungen der Gottlosigkeit (*Accuse d'empietà*),<sup>38</sup> im zweiten die des Aufruhrs (*Accuse di sedizione*)<sup>39</sup> zurückgewiesen. Wie wichtig Beccaria dieses Treuebekenntnis zu Kirche und Staat – und damit die Distanzierung von der Chiffre «Rousseau» – war, zeigt die Tatsache, dass er die *Risposta*, die ab der dritten Auflage der *Delitti* («Lausanna» 1765) häufig mit abgedruckt wurde, im Vorwort des Werkes als «ein öffentliches Zeugnis meiner Religion und der Unterwerfung unter meinen Souverän» bezeichnete.<sup>40</sup>

Philosophen, die wie Rousseau und der Autor der *Delitti* Staat und Recht aus dem Gesellschaftsvertrag begründeten, bezeichnete Facchinei in seinem Pamphlet als «socialisti». Beccaria leitete das Recht zu strafen wie auch die Ablehnung der Todesstrafe bekanntlich aus dem Gesellschaftsvertrag her.<sup>41</sup> So stellte Facchinei in seiner Apologie der Todesstrafe den «Sozialisten» die Frage, ob ich im vorgesellschaftlichen Zustand natürlicher Freiheit das Recht habe, einen Menschen, der mir nach dem Leben trachtet, zu töten – und gab die Antwort gerade selbst: Alle «Sozialisten» werden diese Frage bejahen.<sup>42</sup> Wie auch alle «Sozialisten», so Facchinei weiter, einräumen müssen, dass man keine Gesellschaft gründen kann, in der es nicht ungerechte Menschen gibt, die ihre Genossen umbringen.<sup>43</sup> Der Kampfbegriff «Sozialist» diente der katholischen Apologetik seit den 1750er Jahren zur Charakterisierung von Theorien

<sup>38</sup> [P. & A. Verri:] *Risposta ad uno scritto che s'intitola Note ed osservazioni sul libro Dei delitti e delle pene*, 178–179.

<sup>39</sup> Ebd., 179–186.

<sup>40</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 21.

<sup>41</sup> Ebd., 25–35, 86–95. – Vgl. W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 235–247, 255–266; ders.: *Verbrechen, Folter, Todesstrafe*, 35–45.

<sup>42</sup> [F. Facchinei:] *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene*, 168.

<sup>43</sup> Ebd.

der säkularen Begründung von Staat und Gesellschaft; er war vor allem gegen Grotius' Gesellschaftstrieb und Pufendorfs Sozialitätsprinzip gerichtet. Bei Facchinei hatte der Begriff – in unveränderter apologetischer Intention – die Vertreter einer politischen Philosophie im Blick, wie sie Rousseaus im *Contract social* entwickelt hatte.<sup>44</sup> In der antiaufklärerischen Polemik wurden die Chiffren «Rousseau» und «Sozialist» als Kampfbegriffe auswechselbar.

### 3. Gerdil oder der unpolemische Anti-Rousseau

Im Mai 1762 erschien Rousseaus Erziehungsroman *Émile*, der am 11. Juni in Paris und am 19. Juni in Genf öffentlich verbrannt wurde.<sup>45</sup> Ein Jahr später, 1763, kamen in Turin Gerdils *Réflexions sur la Théorie, et la Pratique de l'éducation, contre les principes de Mr. Rousseau*, bekannt als «*Anti-Émile*», heraus.<sup>46</sup> Das Buch war ein publizistischer Erfolg; es wurde ins Englische, Italienische und Deutsche übersetzt.<sup>47</sup> Der aus Savoyen stammende Autor war Barnabît. Nach seinem Studium in den Kollegien von Thonon und Annency sowie an der Universität Bologna lehrte er zwischen 1737 und 1759 Philosophie und Theologie, zuletzt an der Universität Turin. Zur Zeit der Niederschrift des *Anti-Émile* war er Erzieher am piemontesischen Hof; 1777 wurde er Kardinal.<sup>48</sup>

Auf einem Exemplar des *Anti-Émile* der Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne findet sich ein handschriftlicher Vermerk, dass Rousseau nach der Lektüre dieses Werkes geschrieben habe: «Voilà l'unique écrit publié contre moi, que j'aye trouvé digne d'être lu en entier.» Der *Anti-Émile* war kein polemisches

<sup>44</sup> P. Ruben u.a.: Sozialismus, 1166–1167. Vgl. auch F. Venturi: «Socialista» e «socialismo», 136–140.

<sup>45</sup> Vgl. F. Cheneval: Jean-Jacques Rousseau, 625.

<sup>46</sup> Das Werk wird von S. Rota Ghibaudi: La fortuna di Rousseau in Italia, 82, 347 (Bibliographie) nur kurz erwähnt.

<sup>47</sup> Vgl. C. Borghero: Giacinto Sigismondo Gerdil, 240, 238.

<sup>48</sup> Zum Leben Gerdils vgl. ebd., 239–240.

Werk. Zwar widersprach Gerdil Rousseau in praktisch allen Punkten, aber er argumentierte *sine ira et studio* und vielen Rousseau in langen Zitaten zu Wort kommen, was vor dem Hintergrund der heftigen Reaktionen der Pariser und Genfer Behörden überrascht, umso mehr, als der Autor zu den Apologeten des katholischen Glaubens zählte – als solchen sah ihn auch Facchinei, der am Schluss seines Pamphlets gegen Verris *Meditazioni sulla felicità* einen Abschnitt aus Gerdils *Introduzione allo studio della Religione* zitierte, in dem davor gewarnt wird, die «Fundamente der Religion» in Frage zu stellen, was zu einer «Verwirrung der Ideen» und einem «unheilvollen Pyrrhonismus» führe.<sup>49</sup>

Im Vorwort zu den *Réflexions sur la Théorie, et la Pratique de l'éducation* weist Gerdil suggestiv auf die enge Verbindung des *Émile* zum *Contract social* hin, dessen Ziel in der «universellen Umkehrung der bürgerlichen Ordnung» bestehe, worauf der neue Erziehungsplan durch die Etablierung einer neuen Denkungsart vorbereiten solle.<sup>50</sup> Er hält die politische Philosophie Rousseaus zwar für harmlos – seine «politischen Paradoxe» lösen höchstens Erstaunen aus, seien aber nicht wirklich attraktiv –, doch warnt er vor der neuen Denkungsart: Diese vermöge die Menschen zwar nicht «zu dem Ziel zu lenken, zu dem Herr Rousseau sie führen will», aber sie werden dennoch «unmerklich von dem Bestimmungsort entfernt, dem sie sich zum Guten der Menschheit zuwenden sollten».<sup>51</sup> Gerdil, der – zu jener Zeit selbst als Privatlehrer am Turiner Hof tätig – sich der nicht zu unterschätzenden Bedeutung der Erziehung für Staat, Gesellschaft und Kirche bewusst war, sah die Gefahr nicht im Politiker, sondern im Pädagogen Rousseau: Seine Theorien machen aus dem Menschen zwar keine Wilden, aber schlechte Christen und schlechte Bürger.<sup>52</sup> Vehement wies er Rousseaus

<sup>49</sup> «Giacinto Sigismondo Gerdil Bernabita *Introduzione allo studio della Religione* Vol. 1 in Torino 1755. pag. 5.» Zit. [F. Facchinei:] *Note critiche*, in: *Meditazioni sulla felicità* (1766), 115 (nicht in: D. F. Vasco: *Opere*).

<sup>50</sup> [G. S. Gerdil:] *Réflexions sur la Théorie, et la Pratique de l'éducation*, 3.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., 4.



Grundthese zurück, dass die Gesellschaft und die Gesetze der Natur des Menschen widersprechen und Ursprung aller Laster seien.<sup>53</sup> Erklärtes Ziel Gerdils war die Untersuchung der von Rousseau im *Émile* entwickelten praktischen Erziehungsregeln, wobei er sich auf die Diskussion des ersten Bandes des *Émile* beschränkte. Er verstand seine *Réflexions* aber ausdrücklich nicht als kritisch-polemisch, sondern als konstruktiv, das heisst, Rousseau diene ihm als Hintergrund, vor dem er seine eigene Theorie und Praxis der Erziehung entwickelte.<sup>54</sup>

So ist das Werk über weite Strecken eine Auseinandersetzung über Sach-, nicht über Grundsatzfragen. Gerdil argumentierte gegen Rousseau für die Nützlichkeit von Fabeln,<sup>55</sup> des Sprach- und insbesondere des Lateinstudiums,<sup>56</sup> des Geschichtsstudiums und insbesondere der «historia sacra»,<sup>57</sup> des Studiums der Geographie<sup>58</sup> und der Geometrie.<sup>59</sup> In einem langen Exkurs erörterte Gerdil die Gedanken Francis Bacons zum Studium und zur Lektüre.<sup>60</sup> Ausführlich wurde auch Rousseaus Kritik an Locke diskutiert, der das Räsonieren mit Kindern zum Erziehungsgrundsatz erhoben hatte. Gerdil verteidigte Lockes Maxime gegen Rousseaus «Sophismus», dass gute Erziehung, wenn sie darin bestehe, einen Menschen vernünftig zu machen, nicht mit dem Ergebnis beginnen könne, und er machte geltend, dass man mit Kindern nicht über abstrakte Ideen räsonieren, sondern über ihre Handlungen sprechen solle.<sup>61</sup>

Aber Gerdil hatte auch grundsätzliche Bedenken. Er hielt den Erziehungsplan Rousseaus für nicht umsetzbar, weil er von einem abstrakten Menschen ausgehe, ohne soziale Bezüge – dies sei so, als wolle man einen Künstler im Allgemeinen ausbilden ohne Bezug

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd., 5.

<sup>55</sup> Ebd., 94–111.

<sup>56</sup> Ebd., 111–126.

<sup>57</sup> Ebd., 126–136.

<sup>58</sup> Ebd., 136–140.

<sup>59</sup> Ebd., 140–144.

<sup>60</sup> Ebd., 144–156.

<sup>61</sup> Ebd., 76–77, 81, 84.

zur Malerei, Skulptur oder Architektur.<sup>62</sup> Rousseaus Begründung für die Notwendigkeit der Erziehung – dass nämlich das neugeborene Kind auf Hilfe angewiesen sei – teilte er und folgerte daraus, dass die Menschen durch natürliche Beziehungen verbunden seien: «Also ist der isolierte Mensch nicht der natürliche Mensch.»<sup>63</sup> Vielmehr ist Mensch für Gerdil – und darauf baute er seine Erziehungstheorie auf – von Natur aus ein soziales Wesen, und er ist ein vernünftiges Wesen: Die Natur habe ihm keinen besonderen Instinkt, sondern die Vernunft verliehen, durch die er sich die Tiere zu unterwerfen und die Erde zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu nutzen vermöge.<sup>64</sup> Aus der Sozialität des Menschen folgerte Gerdil, dass Erziehung den Menschen nicht für sich selbst, sondern für andere bilde, ihn «sociable» mache.<sup>65</sup> Es ist also zugleich der Mensch und der Bürger zu erziehen. Um einen Menschen zu einem guten Bürger machen, müsse man ihn Tugend lehren, was auch die Auffassung von Rousseau sei.<sup>66</sup>

Ausführlich kritisierte Gerdil Rousseaus Erziehungsgrundsatz, dass von Kindern kein Gehorsam gefordert werden dürfe und dass sie ihre ganze natürliche Freiheit genießen sollten.<sup>67</sup> Damit, so Gerdil, unterhöhle Rousseau nicht nur die väterliche, sondern jede Autorität, auch die göttliche.<sup>68</sup> Demgegenüber betonte er den Nutzen des Respekts der Kinder gegenüber dem Vater und den Erwachsenen.<sup>69</sup> Für die moralische Erziehung der Kinder erachtete er die Gottesfurcht als die beste Grundlage. In diesem Zusammenhang kritisierte er Rousseaus Auffassung, dass die Idee Gottes zu erhaben für Kinder sei.<sup>70</sup> Er gab praktische Hinweise, wie man die Kinder zur Erkenntnis Gottes hinführen könne – nämlich über den Beweis

<sup>62</sup> Ebd., 9–10.

<sup>63</sup> Ebd., 11–12, zit. 12, siehe auch 17.

<sup>64</sup> Ebd., 17.

<sup>65</sup> Ebd., 17, 19.

<sup>66</sup> Ebd., 22–25.

<sup>67</sup> Ebd., 60.

<sup>68</sup> Ebd., 68–72.

<sup>69</sup> Ebd., 76.

<sup>70</sup> Ebd., 64.

Gottes aus seiner Schöpfung. Um zu zeigen, wie man die Körperlosigkeit Gottes erklären kann, liess er einen Lehrer einen Dialog mit einem Kind führen. Dieser fragt das Kind, ob es wissen wolle, wie Gott unkörperlich ist, worauf das Kind bestätigt, dass es diesen Willen habe, dass es ihn in sich verspüre und dass dieser Wille etwas Wirkliches sei. Nachdem das Kind auf diese Weise die Existenz körperloser Dinge, nämlich seines Willens, erfahren und erkannt habe, sei es ein Leichtes für den Lehrer, dem Kind zu erklären, was es heisst, dass Gott körperlos ist.<sup>71</sup>

In auffälligem Kontrast zur sachlichen Erörterung der Auffassungen Rousseaus steht der Schluss des Werkes, wo Gerdil seine Kritik zuspitzend zusammenfasst. Hier spricht unverkennbar der Apologet, der die Väter und Mütter davor warnt, sich von Rousseau verführen zu lassen und ihnen ins Gewissen redet, dass vor allem die Religion in der Erziehung nicht vernachlässigt werden dürfe.<sup>72</sup> In seinem Schlussakkord liess Gerdil denn auch kein gutes Haar an Rousseaus Erziehungsplan. An erster Stelle beklagte er dessen Irreligiosität und Staatsfeindlichkeit. Rousseaus Erziehungsmethode führe nicht nur zur «Geringschätzung jeder geoffenbarten Religion und insbesondere des Christentums», sondern auch zum «Hass gegen alle Regierungen». Als weitere verhängnisvolle Folgen der neuen Denkungsart werden die «Revolte gegen jede legitime Autorität» und der «hemmungslose Geist der Unabhängigkeit und der Freiheit» genannt. Anschliessend werden die fatalen Fehler von Rousseaus Erziehungskonzept zusammengefasst: Die Kinder lernen keinen Gehorsam mehr; die Erzieher üben falsche Nachsicht, wenn sie die Fehlentwicklungen, die aus der natürlichen Freiheit herrühren, nicht mehr korrigieren; und schliesslich sei es falsche Zurückhaltung, wenn man darauf verzichte, mit Kindern zu rasonieren und wenn man Fächer, die ihrem Alter angemessen seien, aus dem Studienplan streiche.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Ebd., 65–68.

<sup>72</sup> Ebd., 182–183.

<sup>73</sup> Ebd., 181.

#### 4. Beccaria oder der «italienische Rousseau» als Rousseau-Kritiker<sup>74</sup>

Rousseau war ein entschiedener Verfechter der Freiheit. Zweck und Aufgabe des Staates bestand für ihn primär in der Sicherung der bürgerlichen Freiheit, die in Rousseaus Konzeption ihren Ursprung in der natürlichen Freiheit des vorgesellschaftlichen Zustandes hatte. Die Freiheit ist angeboren und unveräusserlich, ein grundlegendes Menschenrecht und unabdingbare Voraussetzung moralischen Handelns.<sup>75</sup> Aus der Idee der Unveräusserlichkeit des Rechts auf Freiheit entwickelt Rousseau das Konzept der rechtsstaatlich verfassten bürgerlichen Gesellschaft und der Volkssouveränität. Die Bürger sind – anders als in Grotius' Vertragsmodell – nicht Untertanen eines Herrschers, dem sie sich unterwerfen, sondern Untertanen eines Staates, den sie selbst durch einen allgemeinen Willensakt gegründet haben. Staatliche Macht verdankt sich einzig dem allgemeinen Willen und bleibt stets an ihn gebunden.<sup>76</sup>

Beccaria sieht in Rousseaus Konzeption des allgemeinen Willens eine Gefahr für die individuellen Freiheitsrechte. In seiner Kritik greift er auf Rousseaus Unterscheidung zwischen «volonté générale» und «volonté de tous» zurück. Die «volonté de tous» ist, anders als die «volonté générale», bloss die Summe der besonderen Willen (somme des volontés particulières), das heisst ein Konglomerat von Privatinteressen, aber nicht das Allgemeininteresse.<sup>77</sup> Beccaria macht in seiner Definition der «volontà generale» genau diese privaten Interessen geltend, die für ihn unabdingbar zur Freiheit gehören. Der allgemeine Wille ist für Beccaria gerade eben jene Summe der von Rousseau diskreditierten besonderen Willen, und die aus dem

<sup>74</sup> Vgl. zum Folgenden auch W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 150–155; ders.: *Zwischen Utilitarismus und Kontraktualismus*, 194–199; ders.: *Cittadinanza e diritti dell'uomo*, 50–54; ders.: *Verbrechen, Folter, Todesstrafe*, 60–64.

<sup>75</sup> Vgl. J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 468–475.

<sup>76</sup> Ebd., 476–480, 489–490.

<sup>77</sup> Ebd., 493–494.

Gesellschaftsvertrag entstandenen Gesetze sind nichts anderes als eine Summe kleinster Teile der privaten Freiheit jedes Einzelnen: «una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno; esse rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari».<sup>78</sup> Gegen den «totalitären» Rousseau, der sich mit seinem Begriff des allgemeinen Willens zum entschiedenen Fürsprecher des Staatsinteresses macht, sieht Beccaria in der Sicherung individueller Freiheit und privater Interessen den eigentlichen Zweck des Gesellschaftsvertrages.

Rousseaus Konzeption des Gesellschaftsvertrages mit der aus Beccarias Perspektive problematischen Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter den allgemeinen Willen hat eine weitere Konsequenz, die Beccaria nicht akzeptieren kann. Rousseau stellt die Staatssicherheit über das Recht auf Leben und räumt daher dem Staat das Recht ein, Todesstrafen zu verhängen.<sup>79</sup> Beccaria bestreitet ein solches Recht des Staates vehement: Ich habe nicht das Recht, mir das Leben zu nehmen und kann daher nicht ein Recht abtreten, das ich gar nicht besitze.<sup>80</sup> Folglich kann der Staat dieses Recht auch nicht beanspruchen. Tut er es dennoch, setzt er sich ins Unrecht und erklärt damit den Bürgern den Krieg. Die Todesstrafe ist folglich kein Recht, sondern sie ist ein Krieg, «una guerra della nazione con un cittadino».<sup>81</sup> Diese Formulierung Beccarias nimmt die Kriegsmetapher Rousseaus auf und kehrt dessen Argument um, dass jeder, der das Gesetz breche, aufhöre, ein Mitglied der Gesellschaft zu sein und dieser den Krieg erklärt habe: «D'ailleurs tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre.»<sup>82</sup> Auch wenn Beccaria in seiner Argumentation Rousseau nirgends namentlich erwähnt, ist der

<sup>78</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 86.

<sup>79</sup> Vgl. dazu das Kapitel «Du droit de vie et de mort», in: J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 499–502, sowie unten das Stichwort «Todesstrafe», Abschnitt 1. Zwischen Rousseau und Kant.

<sup>80</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 86.

<sup>81</sup> Ebd., 87.

<sup>82</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 500.

Bezug evident. Der «italienische Rousseau» erweist sich in seiner subtilen Rousseau-Kritik als entschiedener Anwalt individueller Freiheitsrechte und des unveräußerlichen Rechts auf Leben, der die totalitären Implikationen der Konzeption Rousseaus, der letztlich die Sicherheit über die Freiheit stellt, erkannt und korrigiert hat.

## 5. Vasco: Rousseau für Korsika

Dalmazzo Francesco Vasco,<sup>83</sup> der 1765 die Verteidigung von Verris *Meditazioni sulla felicità* gegen die Angriffe Facchineis übernommen hatte,<sup>84</sup> schrieb im gleichen Jahr einen Verfassungsentwurf für Korsika, das seit den 1730er Jahren einen Freiheitskampf gegen Genua führte. Sein Einsatz für Korsika und später seine Publizistik in den Jahren nach der Französischen Revolution brachten ihm lange Haftstrafen ein (1768–1780 und 1790–1794); er starb im Gefängnis. Den korsischen Verfassungsentwurf, den er mit *Suite du «Contract social»* betitelte<sup>85</sup> und am 22. Juni 1765 an Rousseau schickte, war, so Vasco, ein «Umsetzungsplan» der politischen Theorien Rousseaus.<sup>86</sup> In diesem Plan praktischer Realisierung philosophischer Konzepte stand die Frage im Mittelpunkt, welche die beste Regierungsform im Sinne der Philosophie Rousseaus sei.

Vasco war – trotz aller Nähe zu Rousseau – kein Epigone, sondern ein kritischer Rezipient, der Rousseaus Idee der Freiheit ins Zentrum seines Denkens stellte. Er folgte zwar Rousseaus Lehre

<sup>83</sup> Zu Vasco vgl. S. Rota Ghibaudi: La fortuna di Rousseau in Italia, 118–123; W. Rother: Dalmazzo Francesco Vasco sowie oben das Stichwort «Freiheit», Abschnitt 3. Vasco: Antidespotismus.

<sup>84</sup> Vgl. oben Abschnitt 2. Facchinei oder das Gespenst des «italienischen Rousseau».

<sup>85</sup> Das Manuskript liegt in Neuchâtel, Bibliothèque Publique, Papiers de Rousseau, CVI, n. 7931. D. F. Vasco: Opere, 689.

<sup>86</sup> D. F. Vasco an Rousseau, 22. Juni 1765, in: D. F. Vasco: Opere, 626–627. Vgl. ders.: Suite du «Contract social», 9.

von der ursprünglichen Freiheit und Unabhängigkeit der Menschen, die dieser in den ersten Zeilen des *Contract social* formuliert hatte. Aber anders als Rousseau, der von einer Dichotomie zwischen den Rechten der Natur und den gesellschaftlichen Rechten ausging,<sup>87</sup> setzte Vasco bereits für den Naturzustand die Existenz eines natürlichen Gesetzes voraus, das die Unabhängigkeit einschränkte und dem zufolge jeder Mensch verpflichtet sei, die Freiheit anderer zu achten: «que cette même liberté établit une obligation dans chaque homme de respecter la liberté des autres hommes et ne pas les troubler dans l'usage qu'ils en font, tandis qu'ils n'en abusent pas».<sup>88</sup> Vascos Begriff der natürlichen Freiheit bildete zugleich die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und war das Kriterium für die Beurteilung der Staats- und Regierungsformen. Der Staatszweck bestand für Vasco in der Sicherung der natürlichen und bürgerlichen Freiheit jedes Individuums.<sup>89</sup> Er setzte die Freiheit in einer Weise als unveräusserlich voraus, die eher an Beccaria als an Rousseau erinnert. Denn für Vasco war in der bürgerlichen Gesellschaft die natürliche Freiheit nicht aufgehoben, sie wurde nicht dem Staat übertragen, sondern blieb den Menschen erhalten. Der Gesellschaftsvertrag implizierte keinen Verzicht auf die Freiheit, sondern sollte diese vielmehr gewährleisten und sichern.

Während bei Rousseau der Gesellschaftsvertrag vor allem im Dienst staatlicher Sicherheitsbedürfnisse stand, war bei Vasco die Sicherung der Freiheit die ausschliessliche Legitimationsgrundlage des Gesellschaftsvertrages. Verträge und Gesetze, die diesem Zweck der Freiheit widersprachen, waren demzufolge ungültig. Politische Herrschaft war in der Sicht Vascos nicht durch förmliche Wahl, sondern einzig durch die Erfüllung ihres Zweckes der Freiheitssicherung legitimiert, was zur Folge hatte, dass die Herrschaft eines Despoten, auch wenn er vom Volk gewählt worden war, immer unrechtmässig war.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Vgl. J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 463–464.

<sup>88</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 10.

<sup>89</sup> Ebd., 11.

<sup>90</sup> Ebd., 11, 13.

Die Frage nach der konkreten Umsetzung der politischen Philosophie Rousseaus, das heisst die Frage nach der besten Regierungsform, wurde vor dem Hintergrund der Legitimation von Herrschaft durch Freiheit behandelt. In der *Suite du «Contract social»* gab Vasco noch im Anschluss an Rousseau dem starken Staat – und damit der Monarchie – den Vorzug, denn die Verteilung der Regierungsgewalt auf zu viele Personen schwäche die Regierung.<sup>91</sup> Doch im späteren Montesquieu-Kommentar (1768) relativierte Vasco seine monarchistische Option und präziserte seine Position auf der Grundlage seiner Theorie der Legitimation politischer Herrschaft durch Freiheit. Das Beurteilungskriterium dafür, ob eine Verfassung legitim sei oder nicht, sei nicht die Frage, ob eine einzige Person, wenige oder viele Personen die Regierung bilden, sondern ob sie republikanisch oder despotisch sei<sup>92</sup> – ein Kriterium, dass sich in dieser Schärfe und Klarheit in Rousseaus Lehre von den Staatsformen im dritten Buch des *Contract social* nicht findet.

Den für Rousseaus Kontraktualismus zentralen Begriff des allgemeinen Willens überführte Vasco in eine Konkretion, die über jeden Totalitarismusverdacht erhaben war. In seinem Verfassungsentwurf setzte er eine konstitutionelle Monarchie mit allen demokratischen Kontrollmechanismen voraus. Der König sollte durch eine «Generalversammlung» bestimmt werden.<sup>93</sup> Diese war das höchste Organ des Staates, und ihre Beschlüsse waren Ausdruck der «volonté générale». Der allgemeine Wille wurde also demokratisch ermittelt, was das Volk auch dazu ermächtigte, einen König, der den mit dem Volk abgeschlossenen Vertrag nicht einhielt, abzusetzen.<sup>94</sup> Anders als bei Rousseau lag der Akzent nicht auf der Unterordnung des Einzelnen unten den allgemeinen Willen, sondern auf der Stärkung des Einzelnen und dem demokratisch legitimierten Recht des vereinten Volkswillens, eine Regierung abzuwählen.

<sup>91</sup> Vgl. J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 532–535; D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 11.

<sup>92</sup> D. F. Vasco: *Note allo «Spirito delle leggi» di Montesquieu*, 206, 212.

<sup>93</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»*, 13, 15–16.

<sup>94</sup> Ebd., 19–20.



Fazit: Der «italienische Rousseau» war ein Kampfbegriff katholischer Apologetik, mit dem vermeintliche Feinde der Religion und des absolutistischen Staates diffamiert werden sollten; er gehört in den Kontext inquisitorischer Verfolgung. Die reduktionistische Rezeption Rousseaus stilisierte diesen zum Sinnbild und Inbegriff heterodoxer politischer, moralischer und religiöser Theorien. Dieser Reduktionismus machte die Chiffre «Rousseau» austausch- und kombinierbar, etwa – wie in der Polemik Facchineis – mit Epikur oder einem Titel wie «Sozialist». Während Facchineis Kritik an «Rousseau» ein typischer Fall emblematischer Rezeptionspraxis war, setzte sich Gerdil ernsthaft und eingehend mit dem Text Rousseaus auseinander. Die unterschiedlichen Rezeptionsmodi waren durch unterschiedliche Interessen und Intentionen motiviert. Facchinei kämpfte gegen zwei anonyme Schriften, für die Rousseau gewissermassen die Leerstelle des anonymen Autors besetzte und so zum «geistigen Vater» eines Textes gemacht wurde. Inhaltlich richtete sich Facchineis Kritik aber nicht gegen Rousseau, sondern gegen Beccarias *Dei delitti e delle pene* und Verris *Meditazioni sulla felicità* – anders war der Fall Gerdils, der er als überzeugter Katholik Rousseaus Auffassung nicht billigen konnte, aber dem es nicht um Polemik ging, sondern um die Formulierung einer eigenen Theorie im kritischen Dialog mit Rousseau.

Beccaria, einer der beiden Autoren, die Facchinei als «Rousseau Italiens» bezeichnet hatte, verfolgte in seiner Rousseau-Kritik eine textuelle Rezeptionspraxis, ohne dabei den Text und den Autor namentlich zu nennen. Die Gründe seines Schweigens liegen auf der Hand: Mit einer Rousseau-Kritik, die nicht apologetisch war, sondern eher eine Radikalisierung von Rousseaus Konzeptionen darstellte, hätte er bei der katholischen Orthodoxie nicht punkten können. Beccaria praktizierte einen bewussten Emblematisierungs-Verzicht, nicht nur in seiner Rousseau-Kritik, sondern auch dort, wo er sich affirmativ auf Rousseaus Erziehungskonzeption bezog und nur kryptisch von «einem grossen Mann» sprach, der «die Menschheit aufklärt» und «die wichtigsten Maximen einer für die Menschen wahrhaft nützlichen Erziehung»

aufgezeigt habe.<sup>95</sup> In Vascos *Suite du «Contract social»* schliesslich verbanden sich emblematische und textuelle Rezeptionsstrategien. Rousseau galt ihm als der Schöpfer eines neuen politischen Denkens, das nun gewissermassen kollektiv fortzuschreiben und realpolitisch umzusetzen war. Der textuelle Prozess stellte sich in den Dienst einer Sache, für die Rousseau als Kampffigur stand – als Sinnbild einer neuen Ära, für die sich Vasco so mutig eingesetzt hatte, dass er dafür viele Jahre im Gefängnis verbringen musste.

<sup>95</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 127.

## TODESSTRAFE

---

### Cesare Beccarias *Dei delitti e delle pene*

In den demokratischen Staaten Europas, deren Strafgesetze vom Rechtsdenken der Aufklärung – und damit direkt oder indirekt von Beccaria – geprägt sind, ist die Todesstrafe heute abgeschafft. Die öffentliche Meinung ist allerdings instabil und volatil. Dass nach spektakulären Mordfällen, Geiselnahmen und Terroranschlägen die *vox populi* nach der Hinrichtung der Täter ruft, ist hinlänglich bekannt. Zwar nimmt die Zahl der Staaten, deren Strafgesetze Todesstrafen vorsehen, tendenziell ab. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden praktisch noch überall auf der Welt Todesurteile verhängt, lediglich Venezuela, San Marino und Costa Rica verzichteten damals auf die Kapitalstrafe. 2006 gab es noch in 73 Staaten die Todesstrafe.<sup>1</sup> Bis 2019 wurde sie laut Amnesty International in 106 Staaten vollständig abgeschafft. Von den 92 Staaten, in den sie gesetzlich verankert ist, wird sie in acht Staaten nur in Sonderstrafverfahren und nicht in Friedenszeiten verhängt, 28 dieser Staaten verhängen zwar Todesstrafen, vollstrecken sie nicht mehr, und 56 Staaten verhängen und vollstrecken die Todesstrafe.<sup>2</sup> Unter diesen Ländern, in denen Menschen hingerichtet werden, finden sich auch rechtsstaatliche Nationen wie die USA und Japan.

<sup>1</sup> Vgl. A. Bojčević: Die Todesstrafe in noch 73 Staaten, 15.

<sup>2</sup> Amnesty International: Wenn der Staat tötet.  
[http://www.amnesty-todesstrafe.de/files/reader\\_wenn-der-staat-toetet\\_laenderliste.pdf](http://www.amnesty-todesstrafe.de/files/reader_wenn-der-staat-toetet_laenderliste.pdf) (27.7.2019)

## 1. Zwischen Rousseau und Kant

Beccarias Abhandlung gegen die Todesstrafe, *Dei delitti e delle pene*, war ein publizistischer Erfolg. Es gehört zu den am weitesten verbreiteten und einflussreichsten Werken der europäischen Aufklärung und löste eine breite Debatte aus, die in zahlreichen Ländern Europas zur Abschaffung der Todesstrafe führte.<sup>3</sup> Das Buch erschien im Juli 1764 anonym in Livorno, weil die Bücherzensur im Grossherzogtum Toskana liberaler gehandhabt wurde als in der Lombardei. Die erste Reaktion kam aus Venedig. Anfang 1765 erschienen dort – ebenfalls anonym – die *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle pene*. Autor war der Vallombrosanerpater Ferdinando Facchinei.<sup>4</sup> Er kritisierte die den *Delitti* zugrundeliegenden «falschen und absurden Prinzipien» der Freiheit und natürlichen Gleichheit der Menschen und die kontraktualistische Fundierung von Gesellschaft, Staat und Recht in freien Verträgen, die die freien und gleichen Menschen miteinander abschlossen, und bezeichnete den Autor des Werkes deshalb als «Rousseau degli Italiani.»<sup>5</sup> Wenn Facchinei in seiner Schmähschrift vor allem das Kernstück der *Delitti*, die Ablehnung der Todesstrafe, ins Visier nahm,<sup>6</sup> verschwieg er – oder es war ihm gar nicht bewusst –, dass Rousseau im Unterschied zu Beccaria ein entschiedener Befürworter der Todesstrafe war und dass es gerade sein konsequenter Kontraktualismus war, der ihn zu dieser Position geführt hatte.

<sup>3</sup> Dazu ausführlich W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 266–287.

<sup>4</sup> Zum Leben Ferdinando Facchineis (1725–1812?), eines gelehrten Mönches und Newtonianers, der um 1750 als Ketzer und Deist zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden war, vgl. F. Venturi: «Socialista» e «socialismo», 129–135. Zum politischen Hintergrund des Pamphlets Facchineis vgl. W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 267–268. Vgl. auch Beccarias Brief an André Morellet vom 26. Januar 1766, in: C. Beccaria: *Carteggio* (parte I: 1758–1768), 226; G. Torcellan: *Cesare Beccaria a Venezia*, 726.

<sup>5</sup> [F. Facchinei:] *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene*, 173, 175. Vgl. auch oben das Stichwort «Rousseau», Abschnitt 2. Facchinei oder das Gespenst des «italienischen Rousseau».

<sup>6</sup> Ebd., 168–173.

Aber Beccaria wurde nicht nur von einem Vertreter der erzkonservativen Apologetik kritisiert, sondern gleichfalls vom Überwarter der deutschen Aufklärung. Kant warf ihm «theilnehmende Empfindelheit einer affectirten Humanität» vor.<sup>7</sup> Anlass für solche Kritik mag der von Pathos nicht freie Gestus Beccarias gewesen sein, der in Sätzen wie dem folgenden zum Ausdruck kommt: «[...] aber wenn ich durch mein Eintreten für die Menschenrechte und die unbesiegbare Wahrheit dazu beitragen würde, nur irgendein unglückliches Opfer der Tyrannei oder der ebenso verhängnisvollen Unwissenheit den Qualen und Ängsten des Todes zu entreissen, so würden die Segnungen und Freudentränen auch nur eines einzigen Unschuldigen mich über die Verachtung der Menschen hinwegtrösten».<sup>8</sup>

Beccarias Pathos ist allerdings keine «theilnehmende Empfindelheit», sondern Ausdruck seines, wie er selbst schreibt, entschiedenen «Eintretens für die Menschenrechte», das in einem produktiven Spannungsverhältnis zum Kontraktualismus stand, den er mit Rousseau teilte. Doch hatte er eine verhängnisvolle Schwachstelle in dessen Theorie des Gesellschaftsvertrags erkannt. Im Abschnitt «Du droit de vie et de mort» widersprach Rousseau zwar nicht explizit der Auffassung von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, wie sie etwa Locke vertreten hatte, wenn er voraussetzte, dass der Mensch nicht die Freiheit habe, sich selbst zu zerstören.<sup>9</sup> Aber er relativierte diese Voraussetzung, indem er jedem Menschen das Recht einräumte, sein eigenes Leben zu riskieren, um es zu bewahren – wie der derjenige, der sich aus dem Fenster stürzt, um einem Feuer zu entkommen.<sup>10</sup> Vor dem Hintergrund dieses Gedankenspiels erscheinen der Verzicht des Einzelnen auf das Recht auf Leben und der drohende Tod lediglich als das Risiko, das er im Interesse der eigenen Sicherheit eingeht, wenn er den Gesellschaftsvertrag unterschreibt. Er tritt das Recht auf Leben an den Staat ab,

<sup>7</sup> I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, 334–335.

<sup>8</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 54.

<sup>9</sup> J. Locke: *Two treatises of government*, II, II, 6, p. 288–289; II, III, 23, p. 302.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 499–500.

um sein Leben zu erhalten. In Rousseaus Sicht war das Leben demzufolge nicht mehr bloss eine Gefälligkeit oder ein Geschenk der Natur (*un bienfait de la nature*), sondern eine Gabe, die der Einzelne dem Staat verdankte und die nicht – wie das Geschenk der Natur – bindingslos und unbedingt, sondern an bestimmte Bedingungen geknüpft war: «un don conditionnel de l'État». <sup>11</sup> In Rousseaus extremem Kontraktualismus wurde jedes *natürliche* Recht auf Leben negiert und der Staat als Herr über Leben und Tod eingesetzt. Das Recht auf Leben war für Rousseau kein unveräusserliches Natur- oder Menschenrecht, sondern ein gesellschaftliches Recht, das als solches potentiell zur Disposition stand.

Hatte das Recht auf Leben auf diese Weise seine Unbedingtheit und Unantastbarkeit verloren, konnte man ohne weiteres für die Todesstrafe argumentieren. So war Rousseaus erstes Argument eine bloss Applikation des Risikogedankens: «Um nicht das Opfer eines Mörders zu werden, gibt man seine Einwilligung zu sterben, falls man selbst zum Mörder wird.» <sup>12</sup> Im zweiten Argument zeigen sich die Konsequenzen eines absoluten, selbst über den Menschenrechten stehenden kontraktualistisch verfassten Staates. Jede Missachtung eines Gesetzes bedeutete daher für Rousseau eine Verletzung des Gesellschaftsvertrags, ja, jeder Delinquent führe Krieg gegen den Staat, der um seiner Selbsterhaltung willen den Verbrecher töten dürfe. Im Namen des Kriegsrechts verliert der Verbrecher sein Bürgerrecht; der Staatsfeind hört auf, eine moralische Person zu sein und verliert sein Recht auf Leben. <sup>13</sup> Bei Rousseau war also das Menschenrecht letztlich an das Bürgerrecht gebunden. Dies ist eine fatale Konsequenz eines vom Naturrecht unabhängigen oder an die Stelle des Naturrechts getretenen Vertragsrechts. In Rousseaus Staat konstituiert sich die Person nur durch den Gesellschaftsvertrag. Wer diesen Vertrag bricht, verliert seinen Status als moralische Person. Gegen diesen rigorosen Kontraktualismus Rousseaus entwickelte Beccaria seine Theorie, dass der Mensch immer Person ist

<sup>11</sup> Ebd., 500.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 501–502.

und unter keinen Umständen eine Sache werden darf: «Non vi è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser *persona* e diventi *cosa*». <sup>14</sup>

Dies ist ein Schlüsselsatz in Beccarias Strafrechtsdenken, der Kants praktischen Imperativ antizipiert. Beccarias Axiom, dass der Mensch immer Person ist und nie eine Sache werden darf, lag auch Kants Idee der Menschenrechte zugrunde, nämlich das im praktischen Imperativ formulierte Verbot der Instrumentalisierung des Menschen als Zweck. Wie für Beccaria war auch für Kant die Differenz zwischen den als Mittel dienenden Sachen und den Personen, die niemals Sachen sein können, grundlegend. <sup>15</sup> Beccarias Unterscheidung zwischen Person und Sache bildete den Hintergrund seiner vehementen Kritik an grausamen Ermittlungsmethoden und unmenschlichen Strafen, an der Folter und an der Todesstrafe. Er erscheint hier also nicht als der Vertreter einer «affectirten Humanität», als den ihn Kant sehen wollte, sondern vielmehr als unmittelbarer Vorläufer des kantischen Rechtsdenkens.

Wenn Kant in seiner Kritik an Beccaria dessen Herleitung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aus dem Gesellschaftsvertrag als «Sophisterei und Rechtsverdrehung» bezeichnete, <sup>16</sup> scheint er Rousseau beizupflichten, den das kontraktualistische Argumentationsschema zu einer klaren Befürwortung der Todesstrafe führte. Angesichts dieser von Rousseau wie von Kant vorausgesetzten Inkompatibilität von Kontraktualismus und Ablehnung der Todesstrafe stellt sich die Frage, wie Beccaria seine Lehre von der Unverletzlichkeit der Person und Unverlierbarkeit der Persönlichkeitsrechte argumentativ in sein kontraktualistisches System integrierte. Den Schlüssel für Beccarias Konzeption des unveräusserlichen Menschenrechts auf Leben bildete seine Theorie des öffentlichen

<sup>14</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 72–73.

<sup>15</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 428–429; ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 87; ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, 462. Vgl. R. Mondolfo: *Beccaria e Kant*; M. A. Cattaneo: *Cesare Beccaria e l'illuminismo giuridico europeo*, 211.

<sup>16</sup> I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, 335.

Depositums (*deposito pubblico*), in dem die Menschen gewisse Rechte zur Aufbewahrung geben, wenn sie Staatsbürger werden. In diesem öffentlichen Depositum hinterlegen die von Natur aus freien Menschen im Interesse der Sicherung der grösstmöglichen Freiheit einen Teil, und zwar, so Beccaria, den kleinstmöglichen Teil ihrer natürlichen Freiheit.<sup>17</sup>

Zu den übertragenen Rechten gehört insbesondere das Recht zu strafen, das – in diesem Punkt stimmt Beccaria vollkommen mit Rousseau überein – ein gesellschaftliches Recht ist.<sup>18</sup> Was aber explizit *nicht* in diesem Depositum hinterlegt wird, ist das Recht auf Leben. Dieses kann aus zwei Gründen nicht der Verfügungsgewalt des Staates unterstellt werden. Erstens kann in dem öffentlichen Depositum, in das die Menschen nur so viel wie nötig, das heisst so wenig wie möglich einlegen, unmöglich das grösste aller Güter, das Leben enthalten sein.<sup>19</sup> Und zweitens kann der Mensch nicht ein Recht abtreten oder übertragen, das er gar nicht hat, denn er ist nicht Herr darüber, sich selbst zu töten.<sup>20</sup> Dieses Argument greift auf die klassischen Naturrechtsdenker zurück – auf Locke, für den die Freiheit des Menschen nicht die Freiheit einschloss, über sein Leben zu verfügen,<sup>21</sup> wie auf Emer de Vattel, für den die Sorge um die Selbsterhaltung nicht nur ein *Naturrecht*, sondern eine von der Natur geforderte absolute Pflicht war: «c'est une obligation imposée par la Nature; aucun homme ne peut y renoncer entièrement & absolument».<sup>22</sup> Aus diesem Gedanken, den Rousseau relativiert und letztlich ausgeblendet hatte, gewann Beccaria ein grundlegendes Argument gegen die Todesstrafe: Wenn sich der Staat ein Recht anmass, das er gar nicht besitzt, erklärt er den Bürgern den Krieg. Die Todesstrafe ist für Beccaria also kein Recht des Staates, sondern ein unrechtmässiger Krieg, den der Staat gegen einen Einzelnen führt:

<sup>17</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 31.

<sup>18</sup> Ebd., 29, 31.

<sup>19</sup> Ebd., 86.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> J. Locke: *Two treatises of government*, II, II, 6, p. 288–289; II, III, 23, p. 302.

<sup>22</sup> E. de Vattel: *Le droit des gens*, 54.



«Non è dunque la pena di morte un *diritto*, [...] ma è una guerra della nazione con un cittadino».<sup>23</sup> Beccarias Formulierung nahm offenbar direkt Bezug auf Rousseaus Argument, dass der Gesetzesbrecher der Gesellschaft den Krieg erklärt habe. Rousseau argumentierte vom Standpunkt des Staatsinteresses aus, Beccaria von dem des Bürgers und Menschen. Rousseaus Gesellschaftsvertrag forderte die totale Unterwerfung des Einzelwillens unter den allgemeinen Willen, bei Beccaria behielt der Einzelne seine Grundrechte.

In seiner Argumentation gegen Rousseau konnte Beccaria auf dessen Unterscheidung zwischen «*volonté générale*» und «*volonté de tous*» zurückgreifen: Der allgemeine Wille, so Rousseau, «hat nur das gemeinsame Interesse im Blick», der Wille aller «dagegen das private Interesse», das heisst, er ist bloss «eine Summe der partikulären Willen» (*une somme des volontés particulières*).<sup>24</sup> Beccarias Begriff der «*volontà generale*» nahm fast wörtlich diese Definition von Rousseaus «*volonté de tous*» auf, indem er die Souveränität und die Gesetze als «Summe kleinster Teile der privaten Freiheit jedes Einzelnen» und den allgemeinen Willen als Aggregat, als Zusammenfassung oder Summe der partikulären Willen (*aggregato delle particolari*) definierte.<sup>25</sup> Damit distanzierte er sich bewusst und explizit von Rousseaus absolutem Kontraktualismus und setzte das Privatinteresse des Einzelnen als Grundlage des Gesellschaftsvertrags. Rousseau argumentierte vom Standpunkt des Staatsinteresses aus, Beccaria von dem des Bürgers und Menschen – und wurde so gegenüber Rousseau zum konsequenten und radikalen Verteidiger der Menschen- und Bürgerrechte.

Rousseau und Beccaria beantworteten, wie wir gesehen haben, die Frage unterschiedlich, worin jene Kriegserklärung besteht, die Staat und Gesellschaft in ihrer Existenz bedroht. Für Rousseau war es der Verstoss gegen das Gesetz, für Beccaria hingegen verlor der Staat seine Legitimationsgrundlage, wenn er die Todesstrafe zulies. Beccarias Option *für* den Einzelnen und *gegen* die Ansprüche

<sup>23</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 87.

<sup>24</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social*, 493–494.

<sup>25</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 86.

des Staates führten ihn zu einem Argument gegen die Todesstrafe, das nicht einmal auf eine überpositive Instanz rekurrieren musste, sondern in der Logik des Vertragsgedankens blieb: «Es erscheint mir als Absurdität, dass die Gesetze, die der Ausdruck des öffentlichen Willens sind und die Tötung als verabscheuenswert erachten und bestrafen, sie selbst vollziehen und, um die Bürger vom Mord abzuhalten, einen öffentlichen Mord anordnen.»<sup>26</sup>

In diesem Argument zeigte sich ein weiterer Aspekt von Beccarias gegenüber Rousseau vollzogenem Standpunktwechsel und seinem radikalen Plädoyer für die Menschenrechte: Wenn ein Bürger ein Gesetz übertritt, kann dies dem Staat – nicht zuletzt eben dank des Strafrechts und der Möglichkeit, Sanktionen anzudrohen und zu verhängen – nichts anhaben. Wenn hingegen der Staat die eigenen Rechtsprinzipien missachtet, was er tut, wenn er die Todesstrafe zulässt und damit das grundlegende aller Menschenrechte verletzt, zerstört er seine eigene Legitimationsbasis. Nicht durch Kriminalität, nicht durch Terrorismus, sondern durch das Abrücken von rechtsstaatlichen Prinzipien droht dem Staat der Rückfall in die Barbarei.

## 2. Utilitarismus und Kontraktualismus

Wenn Beccaria im ersten Satz des Paragraphen «Della pena di morte» die Frage stellt, ob die Todesstrafe wirklich nützlich und gerecht sei,<sup>27</sup> markiert er die systematischen Eckpunkte seines Strafrechtsdenkens. Strafen als im Rechtssystem vorgesehene Sanktionen für Rechtsverletzungen haben nicht nur – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – dem Postulat der Gerechtigkeit zu entsprechen, sondern sie müssen vor allem auch die Bedingung der Nützlichkeit erfüllen. Beccarias Utilitarismus bedeutet eine bewusste Distanzierung vom Argumentationshorizont des Naturrechts. Das Motiv, das die Menschen dazu führt, aus der Vereinzelung des

<sup>26</sup> Ebd., 93.

<sup>27</sup> Ebd., 86.

Naturzustandes herauszutreten und sich durch Vertrag in einem Staat zu vereinigen, ist nicht, wie bei Grotius, ein natürlicher Gesellschaftstrieb (*appetitus societatis*)<sup>28</sup> oder, wie bei Pufendorf, ein Sozialitätsprinzip,<sup>29</sup> sondern das Nützlichkeitsprinzip. Die Gesetze, welche die Strafen für die Verbrechen festlegen,<sup>30</sup> beruhen auf Verträgen, die dem Kalkül des Nutzens für möglichst viele Bürger unterliegen: «*patti utili al maggior numero*».<sup>31</sup> Das Nützlichkeitsprinzip war für Beccaria also nicht nur das Motiv, sondern auch der Garant des Gesellschaftsvertrags, weil das utilitaristische Verpflichtungsprinzip im Interesse aller ist.<sup>32</sup>

Die Pointe von Beccarias Verbindung von Utilitarismus und Kontraktualismus war, dass der Gesellschaftsvertrag nicht einen absoluten Staat, sondern ein absolutes Recht konstituierte. Mit der ursprünglichen kontraktualistischen Rechtsbegründung erlangten die Gesetze – und nicht Staat und bürgerliche Gesellschaft – den Status einer unantastbaren Instanz. Ausdruck fand dieses grundlegende rechtsstaatliche Prinzip in der Trennung von Legislative und Judikative. Für Beccaria hatte die strikte Gewaltentrennung die rechtspraktische Konsequenz eines Auslegungsverbotes. Der richterliche Spielraum wurde massiv eingeschränkt: Das Gesetz bedarf nicht der Interpretation, sondern der Durchsetzung.<sup>33</sup> Die Verbindung von kontraktualistischer und utilitaristischer Argumentation zieht sich wie ein roter Faden durch Beccarias Strafrechtsdenken. So ist für die Festlegung des Strafmaßes einzig der der Gesellschaft zugefügte Schaden, also der «Negativnutzen», relevant. Straftaten sind einzig nach dem Nutzen beziehungsweise dem Schaden zu beurteilen. Verbrechen, die unmittelbar die Existenz der Gesellschaft gefährden, sind schärfer zu bestrafen als Vergehen gegen die Rechte

<sup>28</sup> H. Grotius: *De jure belli ac pacis*, 2 (unpaginiert).

<sup>29</sup> Vgl. S. Pufendorf: *Elementa jurisprudentiae universalis*, 134–135; ders.: *De jure naturae et gentium*, 180; ders.: *De officio hominis et civis*, 23.

<sup>30</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 33.

<sup>31</sup> Ebd., 34.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd., 36. Vgl. auch Montesquieu: *De l'esprit des lois*, liv. VI, ch. 3; liv. XI, ch. 6, und P. Verri: *Sulla interpretazione delle leggi*, 703.

Einzelner.<sup>34</sup> Die Würdigung des Tatmotivs hingegen sollte ausdrücklich unterbleiben; die gute oder böse Absicht des Täters war für Beccaria irrelevant für die Urteilsfindung.<sup>35</sup> Der Preis für Beccarias Rigorismus war der Verzicht auf so wichtige Differenzierungen wie die zwischen Tötung, Totschlag und Mord. Und wenn auf den Einbezug des Täters in die rechtliche Beurteilung der Tat verzichtet wurde, konnten weder mildernde oder – etwa bei Wiederholungstaten – strafverschärfende Umstände geltend gemacht werden.

### 3. Talion, Prävention, Abschreckung und Menschlichkeit

Für Kant, der Beccarias Ablehnung der Todesstrafe als «Empfindelei» bezeichnete, gab es in dieser Hinsicht nichts zu diskutieren: «Hat er aber gemordet, so muss er *sterben*.»<sup>36</sup> Damit beschwor er nicht nur einen archaischen talionsrechtlichen Fundamentalismus herauf, sondern fiel hinter das eigene Menschenrechtsdenken zurück. Kants Talionsrecht implizierte eine Aufweichung des Menschenrechts auf Leben durch die verhängnisvolle Differenzierung zwischen lebenswürdigem und lebensunwürdigem Leben, die er ausdrücklich geltend machte: «Das Leben ist an sich nicht ein Gut, sondern so fern man dessen würdig ist».<sup>37</sup> Durch eine «niederträgliche Handlung» werde ich «des Lebens unwürdig».<sup>38</sup> Das heisst, das Recht auf Leben ist nicht absolut, sondern an die Bedingung einer moralischen Würde gebunden, die der Mensch durch sein Tun verlieren kann. Deshalb darf ein unmoralischer Mensch, der sein Leben verwirkt hat und der des Lebens unwürdig ist, getötet werden.

Beccarias strafrechtlicher Utilitarismus ist frei von den retributiven Motiven des kantischen Strafrechts. Seine Blickrichtung ist eine gänzlich andere. Er schaut nicht zurück, sondern nach vorne.

<sup>34</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 47.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 44–45.

<sup>36</sup> I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, 334, 333.

<sup>37</sup> I. Kant: *Reflexionen zur Moralphilosophie*, 268.

<sup>38</sup> I. Kant: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, 196.

Es geht nicht um Vergeltung, sondern um die Verhinderung von (weiteren) Verbrechen. Wenn dem utilitaristischen Prinzip zufolge die Aufgabe des Staates darin besteht, das grösste Glück der grössten Zahl zu gewährleisten,<sup>39</sup> wenn der Staatszweck die optimale individuelle wie soziale Schadensvermeidung ist, kann der Strafzweck nur in der Verbrechensprävention bestehen. Die Strafe kann nicht wirklich vergelten, sie kann nicht Geschehenes ungeschehen machen, aber sie kann und soll den Täter daran hindern, weiteren Schaden anzurichten und die anderen Bürger davon abhalten, ebenfalls straffällig zu werden.<sup>40</sup> Verbrechensprävention ist für Beccaria nicht nur das Motiv aller Gesetzgebung,<sup>41</sup> sondern auch das Ziel der Aufklärung. Der aufgeklärte Mensch (*uomo illuminato*) wird keine Verbrechen mehr begehen.<sup>42</sup>

Aber Beccarias Präventionskonzept weist Brüche und Inkonsistenzen auf. Auch wenn er keine Talion und Vergeltung mehr zulassen wollte, findet sich in seiner Theorie eines proportionalen Strafmasses durchaus noch ein Rest von retributiver Spiegelung, wenn er Gewalttätigkeiten mit körperlichen Strafen sanktionieren wollte, Diebstahl mit unmittelbaren oder auch indirekten Geldstrafen, Ehrverletzungen mit dem Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte, zivilen Ungehorsam und öffentlichen Aufruhr mit Verbannung.<sup>43</sup> Aber im entscheidenden Punkt hielt Beccaria konsequent an seinem kontraktualistischen Utilitarismus fest, indem er, wie wir gesehen haben, seine philosophische Untersuchung über die Todesstrafe unter die Leitfrage nach ihrem Nutzen und ihrer Gerechtigkeit stellte, wobei er unter Gerechtigkeit die Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen verstand.<sup>44</sup> Wenn er Kapitalverbrechen statt mit der Todesstrafe mit lebenslänglicher Zwangsarbeit ahnden wollte, war er weit entfernt vom zynischen Utilitarismus Voltaires, der den

<sup>39</sup> Vgl. C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 23, 121. Dazu generell W. Rother: *La maggiore felicità possibile*.

<sup>40</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 55.

<sup>41</sup> Ebd., 121.

<sup>42</sup> Ebd., 122–125.

<sup>43</sup> Ebd., 72–79.

<sup>44</sup> Ebd., 86.

Paragraphen «De la peine de mort» seines Beccaria-Kommentars mit dem Satz beginnt, dass ein gehängter Mann zu nichts gut sei und nur dem Henker, der für seine Arbeit bezahlt werde, einen Nutzen bringe.<sup>45</sup> Vielmehr begründet Beccaria seine rigorose Ablehnung der Todesstrafe mit der grösseren Präventions- und nachhaltigeren Abschreckungswirkung der lebenslänglichen Zwangsarbeit.<sup>46</sup> Sein Argumentationshorizont ist die politische Philosophie des sozialen Eudämonismus. Glücklicherweise ist der Staat, in dem möglichst wenige Verbrechen begangen werden. Und wenn Beccaria seine Kritik an der Todesstrafe im Kontext der Strafmilde einführte,<sup>47</sup> gestand er damit letztlich auch dem Verbrecher, der ungeachtet seiner Straftat ein Mensch ist und bleibt, den utilitaristischen Rechtsanspruch auf grösstmögliches Glück zu.

Ein Blick in die europäische Rechtsphilosophie der Aufklärung zeigt, dass die Präventionskonzeption der optimalen Abschreckung nicht zwangsläufig zur Ablehnung der Todesstrafe führte. Den Utilitarismus als Strafrechtsprinzip finden wir bereits bei Christian Thomasius, der den Nutzen des Staates als Kriterium für das Strafmass geltend machte: «Puni delinquentes, quantum ad utilitatem reipublicae opus est».<sup>48</sup> Diesen Grundsatz teilte Beccaria. Aber wie Rousseaus absoluter Kontraktualismus den Staat über das Leben des Bürgers stellte, so führte der absolute Abschreckungsutilitarismus, wie ihn Christian Wolff vertrat, zu einer Missachtung der Verhältnismässigkeit der Strafe. Die Exklusion jeglicher Proportionalität und Retribution führte zu geradezu terrorisierender Abschreckung. Nach Wolff durfte selbst Diebstahl mit dem Tod bestraft werden. Er machte das Strafmass einzig davon abhängig, ob die Strafe wirkungsvoll abschreckte. Wenn es, so Wolff, ohne Kapitalstrafen nicht möglich ist, ein Verbrechen zu verhindern, dann sind diese Strafen erlaubt. Wenn eine leichte Strafe nicht genügt, den Verbrecher von

<sup>45</sup> Voltaire: *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, 52–53.

<sup>46</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 90–91.

<sup>47</sup> «Dolcezza delle pene» (ebd., 83–86) lautet der Titel des Paragraphen unmittelbar vor dem Paragraphen gegen die Todesstrafe.

<sup>48</sup> Chr. Thomasius: *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres*, 602.

seinem Tun abzuhalten, darf eine schwerere Strafe verhängt werden. Damit wurde bewusst der Proportionalitätsgedanke verabschiedet, das heisst, es war nicht mehr das Leben des Diebes mit der gestohlenen Sache zu vergleichen, sondern zu fragen, ob diese Strafe nötig ist, um Diebstähle zu verhindern.<sup>49</sup> Beccaria hielt demgegenüber zwar am Proportionalitätsprinzip fest, denn er setzte die Strafe ausdrücklich in ein nachvollziehbares Verhältnis zum gesellschaftlichen Schaden,<sup>50</sup> aber er teilte im Prinzip Wolffs Konzept der Abschreckung, das er allerdings pragmatisch und liberal abmilderte. Eine gerechte Strafe darf, so Beccaria, nicht härter sein als nötig, ja, sie soll so mild wie möglich sein. Unter diesem Titel der minimalen Abschreckung plädierte er für die lebenslängliche Zwangsarbeit als Alternative zur Todesstrafe.<sup>51</sup>

Beccarias Begründung seines Prinzips der kleinstmöglichen Abschreckung findet sich im Paragraphen über die Milde der Strafen,<sup>52</sup> der dem Paragraphen über die Todesstrafe vorangeht. Wie in seiner Rousseau-Kritik argumentiert Beccaria nicht aus der Perspektive des Staates, sondern aus der des Bürgers als des potentiellen Straftäters. Grausame Strafen und maximale Abschreckung, so Beccaria, verfehlen ihr Ziel, weil sie, statt präventiv zu wirken, die Herzen der Menschen verhärten.<sup>53</sup> Verhärtung und Abstumpfung vermindern die Wirkung der Abschreckung und führen in einen Teufelskreis der Eskalation. Die zunehmende Grausamkeit der Verbrechen und der Strafen droht sich bis zu dem Punkt zu entwickeln, an dem sich eine genügend abschreckende Strafe gar nicht mehr finden lässt. Beccaria erkannte, dass exzessive Abschreckung letztlich die Grundlagen von Staat und Gesellschaft zerstört und zum Rückfall in den ursprünglichen Naturzustand führt.<sup>54</sup> Seine pragmatische Formel für das minimal abschreckende Strafmass bestimmt

<sup>49</sup> Chr. Wolff: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. Pars octava, 465–466.

<sup>50</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 44, 46.

<sup>51</sup> Ebd., 90.

<sup>52</sup> Ebd., 83–86.

<sup>53</sup> Ebd., 84.

<sup>54</sup> Ebd., 86.

die ausreichende Strafe als dasjenige Übel, das grösser ist als das durch die Straftat erlangte Gute, wobei – wiederum ein extremer Minimalismus – die beiden Übel der Unausbleiblichkeit der Strafe und des Verlusts des gewonnenen Guten mit in die Waagschale zu werfen seien.<sup>55</sup>

Dieses Konzept eines humanen Strafvollzugs, das auf der Idee kleinstmöglicher, aber dennoch genügend effizienter Abschreckung basierte und das Kant mit despektierlichem Unverständnis als «theilnehmende Empfindelheit einer affectirten Humanität» zurückgewiesen hat,<sup>56</sup> hielt Beccaria in seiner Kritik an der Todesstrafe allerdings nicht konsequent durch. Denn die lebenslängliche Zwangsarbeit erscheint in seiner Argumentation nicht als die mildere, sondern als die *härtere* Strafe: «Sehr viele betrachten den Tod mit ruhigem und festem Blick, einige aus Fanatismus, einige aus Eitelkeit, die fast immer den Menschen über das Grab hinaus begleitet, einige aus einem letzten und verzweifelten Versuch, entweder ihrem Leben ein Ende zu setzen oder ihrem Elend zu entkommen; aber weder der Fanatismus noch die Eitelkeit halten stand unter den Fesseln und den Ketten, unter dem Stock, unter dem Joch, im eisernen Käfig, und für den Verzweifelten enden seine Übel nicht, sondern sie beginnen erst.»<sup>57</sup>

Dieses Argument, das frei von jeglicher Empfindelheit ist, dürfte aber kaum dazu geeignet sein, die Ansprüche eines humanen Strafvollzugs zu begründen. Diesen Eindruck bestätigt auch das von Beccaria mitverfasste Gutachten der Sonderkommission für die Reform des Straf- und Polizeiwesens in der Lombardei, in dem dem Gesetzgeber die Zwangsarbeit als Alternative zur Todesstrafe mit dem Argument nahegelegt wird, dass ein Verbrecher den Tod einer lebenslänglichen und elenden Knechtschaft vorziehe.<sup>58</sup> Die Zwangsarbeit ist, so das Argumentationsziel des Gutachtens, nicht humaner,

<sup>55</sup> Ebd., 84.

<sup>56</sup> I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, 334–335.

<sup>57</sup> C. Beccaria: Dei delitti e delle pene, 90.

<sup>58</sup> C. Beccaria, F. Gallarati Scotti, P. Risi: Voto [...] riguardante la pena di morte, 737.



sondern als Abschreckung weitaus effizienter. Denn das System der Todesstrafe ist immer wieder auf Kapitalverbrechen angewiesen, um seine abschreckende Wirkung zu erzielen; beim System des lebenslänglichen Zuchthauses reicht ein einziges Verbrechen, um den Bürgern immer wieder die Frucht der bösen Tat vor Augen zu führen.<sup>59</sup>

Der Widerspruch zwischen dem Prinzip möglichst grosser Abschreckung und dem humanitären Postulat möglichst milder Strafen ist Beccaria natürlich nicht entgangen, wie seine Reflexion über die unterschiedliche Selbst- und Fremdwahrnehmung des unter strengsten Haftbedingungen gehaltenen Verbrechers zeigt. Nachdem er auf der Grundlage des Lust-Schmerz-Kalküls eingeräumt hat, dass die lebenslängliche Zwangsarbeit nicht nur gleich grausam ist wie der Tod, sondern unter Umständen sogar noch schmerzhafter sein kann, sieht er den Vorteil der Freiheitsstrafe darin, «dass sie mehr demjenigen Schrecken einflösst, dem sie zum Anblick wird, als dem, der sie erleidet, denn der erste ermisst die ganze Summe der unglücklichen Momente, während der zweite durch das Unglück des ihm gegenwärtigen Moments von dem des zukünftigen abgelenkt wird».<sup>60</sup>

Beccaria war sich bewusst, dass er sich mit seinem Versuch, in seiner Philosophie des Strafrechts Utilitarismus und Menschlichkeit zu verbinden, auf eine Gratwanderung begeben hatte. Strafen sollten einerseits abschrecken, andererseits aber sollten sie den Körper des Verbrechers soweit wie möglich schonen und ihn nicht quälen.<sup>61</sup> Die darin zum Ausdruck kommende Auffassung, die im Verbrecher zuerst den Menschen sieht und damit gewisse Elemente der Selbstzweckformel und des Instrumentalisierungsverbots Kants antizipierte, gründet auf der Idee, dass eine Person unter keinen Umständen eine Sache werden darf.<sup>62</sup> Doch hielt Beccaria diese Theorie der Person und der Menschenwürde nicht konsequent durch. In manchen

<sup>59</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 91.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., 55; vgl. auch ebd., 63.

<sup>62</sup> Ebd., 72–73.

Gedanken stand er näher bei Christian Wolff als bei Kant. Beccarias Argumentation bleibt bei aller Suggestionskraft zuweilen brüchig und inkonsistent. Und zuweilen stürzte er auf seiner Gratwanderung in einen rigiden Abschreckungsutilitarismus ab, den er ebenfalls mit talionsrechtlichen Elementen verband: «Nicht das schreckliche aber vorübergehende Spektakel des Todes eines Missetäters, sondern das lange und elende Beispiel eines der Freiheit beraubten Menschen, der, zum dienstbaren Tier (*bestia di servizio*) geworden, durch seine Mühsal die von ihm beleidigte Gesellschaft entschädigt, stellt die stärkste Hemmschwelle gegen die Verbrechen dar.»<sup>63</sup> Der Verbrecher wird hier in zweifacher Hinsicht nicht mehr als Mensch geachtet. Er wird nicht nur zum Tier, zu einer «*bestia di servizio*» degradiert, sondern er dient auch als Abschreckungsobjekt – eine Instrumentalisierung, in der er nicht mehr als Person, sondern als Sache figuriert.

<sup>63</sup> Ebd., 89. Die Stelle findet sich wörtlich auch im Gutachten der Sonderkommission für die Reform des Straf- und Polizeiwesens in der Lombardei: C. Beccaria, F. Gallarati Scotti, P. Risi: Voto [...] riguardante la pena di morte, 738.

## VERTRAUEN

---

### «Confidenza reciproca» und «fede pubblica». Cesare Beccaria und Antonio Genovesi über die Grundlage von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft

Dass das Vertrauen im moralischen, sozialen, politischen und ökonomischen Denken der Aufklärung eine zentrale Rolle spielen soll, mag auf den ersten Blick überraschen. Dies umso mehr, wenn man Horkheimer und Adorno Glauben schenken will, in deren Perspektive die Aufklärung im Zuge der «Entzauberung der Welt» alle menschlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse und damit auch alle Moral und Politik nüchterner Rationalität und klarer Berechenbarkeit unterworfen und alle sozialen Beziehungen auf das Prinzip von Macht und Herrschaft reduziert hat.<sup>1</sup> Es ist in der Tat überraschend – jedenfalls blieb es bisher weitgehend unbeachtet<sup>2</sup> –, dass Beccaria, der zweifellos bedeutendste Vertreter der Mailänder Aufklärung, in seiner für das aufgeklärte Rechtsdenken epochalen, 1764 zunächst anonym erschienenen Schrift *Dei delitti e delle pene*, in der er die philosophischen Grundlagen des modernen Strafrechts entwickelte und mit kontraktualistischen und utilitaristischen Konzepten für die Abschaffung von Folter und der Todesstrafe argumentierte, explizit den «guten Glauben» und das

<sup>1</sup> Vgl. M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, 19–25.

<sup>2</sup> Vgl. aber die Hinweise von W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 134–135.

«gegenseitige Vertrauen» als Fundament einer «wahren», das heisst «moralischen Politik» und das «öffentliche Vertrauen» als Grundlage menschlicher Moral überhaupt bezeichnet hat.<sup>3</sup> Und ebenso wenig hätte man erwartet, dass Genovesi, der nicht nur zu den zentralen Figuren der neapolitanischen Aufklärung, sondern auch zu den Klassikern der modernen politischen Ökonomie gehört, dem Vertrauen eine wichtige Funktion in sozialen und wirtschaftlichen Prozessen zugeschrieben hatte. In seinen 1765–1767, also kurz nach Beccarias *Delitti* erschienenen *Lezioni di commercio* legte er im Kapitel «Della fede pubblica» eine ausführliche Untersuchung des ethischen, politischen und ökonomischen Vertrauens vor und zeigte dessen Bedeutung für das Verhältnis der Bürger untereinander und zum Staat auf.

Im Folgenden gehe ich diesen von der Aufklärungsforschung wie auch von der Geschichte der politischen Theorie kaum beachteten Argumentationslinien und -kontexten nach,<sup>4</sup> um die aus meiner Sicht grundlegende Bedeutung des Vertrauens für das moral- und rechtsphilosophische sowie das politische und ökonomische Denken Beccarias und Genovesis herauszuarbeiten und zu diskutieren.

## 1. Genovesi und die Erziehung zum Vertrauen

Genovesi erörterte das Vertrauen im zweiten Teil seiner *Lezioni* im Anschluss an die Behandlung der Werttheorie, des Ursprungs und Wesens der Münzen und des Papiergeldes, des öffentlichen Kredits und der Geldzirkulation. In seiner Darstellung verwendete er die Ausdrücke «fede» und «confidenza» weitgehend synonym.

<sup>3</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 113, 29, 115.

<sup>4</sup> Symptomatisch ist das Fehlen des Stichworts «Vertrauen» in dem von Werner Schneider herausgegebenen *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München 2001, oder in den von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck herausgegebenen *Geschichtlichen Grundbegriffen. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972–1997.

«Fede» – mit der religiösen Konnotation «Glauben» – bezeichnet den vagen Rechtgrundsatz von Treu und Glauben. Genovesi hatte hier zweifellos die «bona fides» des römischen Rechts im Blick, zumal er in einer Fussnote zu Anfang des Kapitels den lateinischen Ausdruck verwendete, den römischen Rechtsstifter Numa Pompilius erwähnte, der der «Fides» einen Tempel errichtet habe, und Ciceros «Nulla res vehementius Rempublicam continet quam fides» zitierte.<sup>5</sup> «Confidenza» ist die familiäre Vertrautheit, wie sie Genovesi in seiner Definition der «fede etica» voraussetzte, die er als wechselseitiges Vertrauen (*scambievoli confidenza*) der Personen und Familien bestimmte, das sich auf die Meinung (*opinione*) – also ein nicht gesicherteres Wissen – bezüglich der Tugend der anderen stützt.<sup>6</sup>

Das *öffentliche* Vertrauen (*fede pubblica*) war für Genovesi nicht nur das Band (*vincolo*), das die Glieder von Staat und Gesellschaft miteinander verbindet und vereinigt, sondern explizit auch die Grundlage geordneter ökonomischer Prozesse: «Ma niente è più necessario ad una grande e pronta circolazione, quanto la FEDE PUBBLICA.»<sup>7</sup> Der Begriff war insofern (noch) nicht eingeeengt auf die sachenrechtliche Richtigkeitsvermutung von Grundbucheinträgen, wie er heute im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch oder im schweizerischen Zivilgesetzbuch seinen Niederschlag gefunden hat.<sup>8</sup> «Fede pubblica» ist vielmehr das gegenseitige Vertrauen (*confidenza reciproca*) der Bürger untereinander sowie in die Verbindlichkeit der Verträge und damit auch in den kontraktualistisch verstandenen Staat als Rechtsstaat, der Rechtssicherheit garantiert und dessen Repräsentanten und Beamte integer sind.<sup>9</sup> Vertrauen (*fede*) ist also das Fundament, auf dem die beiden Grundsäulen der bürgerlichen Gesellschaft ruhen: Gerechtigkeit und Humanität, «GIUSTIZIA» und UMANITÀ» – beide Begriffe sind im Text in

<sup>5</sup> Cicero: *De officiis*, 2, 24 [84]; A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 112–113.

<sup>6</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 115.

<sup>7</sup> Ebd., 112.

<sup>8</sup> § 892 BGB; Art. 973, Abs. 2, Ziff. 1 ZBG.

<sup>9</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 112.

Grossbuchstaben gesetzt.<sup>10</sup> Wo das gegenseitige Vertrauen (*confidenza reciproca*) fehlt und sich die Menschen als Feinde betrachten, können sich Staat und Gesellschaft nicht konstituieren. Genovesis Argumentation scheint hier auf die einschlägigen Zeilen in der *Nikomachischen Ethik* zu rekurrieren, denen zufolge es die Freundschaft ist, die die Staaten erhält.<sup>11</sup> Die Freundschaft der Bürger untereinander und ihr Vertrauen zueinander ist das Signum der Zivilisation, der wirtschaftlichen Entwicklung und des internationalen Handels – die Naturvölker, so Genovesi, kennen nur den Handel *brevi manu*, weil sie, wie die Kinder, kein Vertrauen zueinander (*confidenza reciproca*) haben.<sup>12</sup> Vertrauen ist also eine Kultur- und Zivilisationsleistung und bedarf – was sich für Genovesis Verständnis des Vertrauens als zentral erweisen wird – der Erziehung zum Vertrauen. Was Genovesi hier implizit abzulehnen scheint, ist das kontraktualistische Modell von Hobbes, dem zufolge der Staat, dessen Zweck primär in der Gewährleistung von Sicherheit besteht und der daher auf der Furcht vor einer Zwangsmacht gegründet ist, die Gesetze unter Androhung von Strafe durchsetzen kann.<sup>13</sup> In der Sicht Genovesis ist Vertrauen (*fede*) in die politischen Körper (*corpi civili*), das heisst in den Staat und seine Institutionen, vergleichbar mit der Kohäsions- und Anziehungskraft der natürlichen Körper, ohne die es keine feste und dauerhafte Masse geben könne.<sup>14</sup>

Genovesi unterschied zwischen ethischem, ökonomischen und politischem Vertrauen (*fede etica, economica, politica*). Das ethische ist das erwähnte Vertrauen der Bürger in die Redlichkeit und Gerechtigkeit der anderen (*confidenza reciproca*), das ökonomische, das Genovesi auf das Vertrauen des Gläubigers in den Schuldner im Hypothekargeschäft reduziert, ist – genau betrachtet – kein bedingungsloses Vertrauen, sondern ein in der Sicherheit (*sicurtà*) von Immobilien begründetes Vertrauen, und das politische Vertrauen ist

<sup>10</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 112.

<sup>11</sup> Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1155a22–31.

<sup>12</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 113–114.

<sup>13</sup> Th. Hobbes: *Leviathan*, 151.

<sup>14</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 113.

schliesslich das Vertrauen, das die Bürger in die Weisheit und die Stärke der Regierung (*sapienza e robustezza dell'Imperio*) setzen, um die Versprechen (*promesse*) einzulösen, die die bürgerlichen und religiösen Gesetze sowie die moralischen und sozialen Konventionen implizieren.<sup>15</sup>

Dass Genovesi die Reziprozität des Vertrauens nur zwischen den Bürgern postulierte, das Vertrauensverhältnis zwischen Bürgern und Regierung nur vertikal dachte und nirgends vom Vertrauen der Regierung in die Bürger sprach, ist eine Schwäche seines Vertrauensbegriffs, was schliesslich im langen Kapitel über die «mechanischen Mittel (*mezzi meccanici*) zur Erhaltung des ökonomischen und politischen Vertrauens (*fede*)» zu seiner Aushöhlung und faktischen Dementierung führte.<sup>16</sup> Stand im vorangehenden Kapitel «*Della fede etica*»<sup>17</sup> die Erziehung des Menschengeschlechts zum Vertrauen und zur Vertrauenswürdigkeit, das heisst zu Tugend und Gottesfurcht, im Mittelpunkt, lassen sich aus Genovesis Sicht ökonomisches und politisches Vertrauen nur durch ein effizientes Strafsystem durchsetzen. Erziehung hielt Genovesi ausdrücklich für nicht ausreichend, um Staat und Wirtschaft in geordneten Bahnen zu halten – «*la sovranità della legge non dee riposare su la sola istruzione*» –, denn selbst in einer kultivierten Nation sind die Menschen so verdorben, dass «sie mit Strafen zu züchtigen sind, die am besten dazu geeignet sind, sie in der Furcht zu erhalten (*a conservargli nel timore*)».<sup>18</sup> De facto rückte Genovesi hier in die Nähe der Argumentation von Hobbes, von dessen Konzeption er sich zunächst zu distanzieren schien. In einer Fussnote rekurrierte er auf seine Lektüre der Geschichte der Menschheit, die ihn davon überzeugt habe, dass verderbte Völker sich eher durch ein Strafsystem als durch Erziehung zur Moralität verbessern liessen – und die Fussnote schloss mit einer Variation des alttestamentlichen Spruchs, dass die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit sei, die in der Variante des Buchs

<sup>15</sup> Ebd., 114.

<sup>16</sup> Ebd., 127–142.

<sup>17</sup> Ebd., 115–127.

<sup>18</sup> Ebd., 128.

Hiob auf die Vermeidung des Bösen reduziert wurde<sup>19</sup> und die Genovesi (der selbst Priester war) gewissermassen dekontextualisierte und säkularisierte, indem er die Gottesfurcht in die Furcht vor Bestrafung durch die Obrigkeit transformierte: «Niemand ist gerecht ohne Furcht», «NIUNO È GIUSTO SENZA TIMORE», schrieb er in Grossbuchstaben.<sup>20</sup>

Das Vertrauen gerät in diesem Kapitel über das ökonomische und politische Vertrauen weitgehend aus dem Blick. Vielmehr diskutierte Genovesi, auf welche Weise Vertrauensbrüche am effizientesten verhindert werden können. Seine Antwort: durch drakonische Strafen. Diejenigen, die sich eines Verbrechens gegen das öffentliche Vertrauen schuldig gemacht haben, dürfen nicht mit Milde oder Nachsicht rechnen; im Zweifelsfall soll lieber zu streng als zu mild bestraft werden, und nicht ohne Sympathie bezog sich Genovesi auf Garcilaso de la Vegas *Historia general del Perú* (1617), wo berichtet wird, dass die Inkas selbst kleinste Verbrechen gegen das öffentliche Vertrauen mit dem Tode bestraften.<sup>21</sup> Bürger, die das öffentliche Vertrauen missbrauchen, Misstrauen säen und die Gesetze verächtlich machen, waren für Genovesi Staatsfeinde (*nemici della Repubblica*).<sup>22</sup>

Auch wenn hier in einer dialektischen Wendung Genovesis Plädoyer für das Vertrauen in ein Plädoyer für ein rigides Strafrecht umschlägt und Genovesi sogar die Kapitalstrafe für Verbrechen gegen das Vertrauen in Erwägung zog, zeigt dieser Argumentationszusammenhang vor allem, wie ernst es Genovesi mit seiner These war, dass das Vertrauen die Grundlage von Zivilisation, Gesellschaft, Staat und Wirtschaft ist, und was auf dem Spiel steht, wenn das Vertrauen fehlt: Ohne Moralität (*virtù*) und ohne gegenseitiges Vertrauen (*confidenza reciproca*), so die Konklusion des Kapitels «*Della fede pubblica*», geht der Staat zugrunde.<sup>23</sup> So erscheint das

<sup>19</sup> Hiob 28,28. Vgl. Ps 111,10; Spr 1,7; 8,13; 9,10.

<sup>20</sup> A. Genovesi: *Lezioni di commercio*, 128.

<sup>21</sup> Ebd., 131–132.

<sup>22</sup> Ebd., 133.

<sup>23</sup> Ebd., 142.



obrigkeitsstaatliche, vertikale Konzept Genovesis in einem anderen Licht: Die Stärke des Staates basiert darauf, dass die Regierung und die wirtschaftlichen Eliten nicht korrupt sind und das Erziehungssystem tugendhafte Bürger hervorbringt – andernfalls wird der Staat «willkürlich», also despotisch und kollabiert, weil die Bürger kein Vertrauen mehr in ihn haben.<sup>24</sup>

Vor diesem Hintergrund wird klar, warum das ethische Vertrauen (*fede etica*) die Grundlage des ökonomischen und politischen Vertrauens ist und die Erziehung der Menschen zu Staatsbürgern vor allem eine Erziehung zu sittlichen Wesen ist, denen man deshalb vertrauen kann, weil sie tugendhaft und religiös sind.<sup>25</sup> Genovesis Vertrauenspostulat implizierte ein entsprechendes Bildungssystem, das die allgemeine Schulpflicht und den Unterricht in den Wissenschaften und Künsten (*lettere e arti*) sowie in einer vernünftigen Religion (*religione ragionevole*) umfasste.<sup>26</sup> Er vertrat die theologische Anthropologie einer universalen Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen, der ursprünglich Egoist und Hedonist ist und einzig nach dem Gesetz des privaten Nutzens und der Wollust (*privata utilità e voluttà*) handelt.<sup>27</sup> Im Fokus seiner Kritik standen Rousseaus Theorie der Unverdorbenheit des natürlichen Menschen sowie Mandevilles Verachtung der Tugend.<sup>28</sup> Genovesi traute also weder den Menschen im Naturzustand, noch glaubte er an Mandevilles ökonomischen Selbstregulierungseffekt, dem zufolge private Laster

<sup>24</sup> Ebd., 116, 142.

<sup>25</sup> Ebd., 115–117.

<sup>26</sup> Ebd., 119.

<sup>27</sup> Ebd., 115.

<sup>28</sup> Ebd., 120 (Monsieur Rossò). Rousseau wird in der Fussnote zu dieser Stelle zusammen mit Cicero und Seneca in die Reihe der unglaublichen Philosophen eingereiht: Cicero habe sich als Stoiker bezeichnet, sei aber in Wirklichkeit ein «grosser und reicher Epikureer» gewesen, Seneca habe sich gegen den Reichtum ausgesprochen und nichts anderes getan als Geld anzuhäufen, und Rousseau habe die Wissenschaften bekämpft und sich ihnen zugleich mit grossem Eifer gewidmet (ebd.). Bernard de Mandeville wird nicht namentlich genannt, sondern figuriert (ebd., 124) als «autore della FAVOLA DELL'API» (*The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, London 1714).

einen Gemeinnutzen generieren. Vielmehr müssen die Menschen zu moralischen und damit vertrauenswürdigen Menschen erzogen werden. Vertrauen ist also eine Kultur- und Zivilisationsleistung, aber eine fragile, denn Vertrauen ist in hohem Masse von Missbrauch bedroht. Vertrauen ist die unabdingbare Grundlage sozialer, ökonomischer und politischer Beziehungen, aber zugleich eine äusserst schwache Grundlage. So wird verständlich, warum Genovesi geradezu ängstlich darauf bedacht war, Mechanismen zu implementieren, die diese Grundlage absichern, nämlich zum einen ein Bildungssystem, das die Erziehung der Menschen zur Sittlichkeit gewährleistet, und zum anderen ein drakonisches Strafsystem, das Betrug und Vertrauensbruch gnadenlos ahndet.

## 2. Beccaria und die moralische Politik

Genovesis Konzept des Vertrauens ist auf den ersten Blick in vielen Punkten vergleichbar dem Beccarias. Auch Beccaria postulierte mit seiner Idee einer «politica morale» eine moralisch fundierte Politik. Diese setzte aber nicht auf religiöse und ethische Erziehung, sondern auf die unzerstörbaren Empfindungen (*sentimenti indelebili*) des Menschen. Weit davon entfernt, die Menschen als gefallene Sünder und von Grund auf als lasterhaft zu betrachten, wollte er das Strafrecht, das Wohlstand, Sicherheit und Freiheit schützen sollte, auf das unverdorbene menschliche Herz (*cuore umano*) gründen.<sup>29</sup> Im Kontext der Frage, ob der Staat ein Kopfgeld zur Fassung eines Täters aussetzen darf (die er verneinte), thematisierte Beccaria die moralische Politik, deren zentrale Begriffe der gute Glaube und das gegenseitige Vertrauen (*la buona fede e la confidenza reciproca*) sind. Das Vertrauen trachtet danach, so die Formulierung Beccarias, «sich mit der wahren Politik zu vermischen», mit ihr zu «verschmelzen», das heisst, sie so zu durchdringen, dass Vertrauen und Politik eins werden. Diese Politik des Vertrauens

<sup>29</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 29–30.

war für Beccaria das Signum fortschreitender Aufklärung und des aufgeklärten Staates: «A misura che crescono i lumi in una nazione, la buona fede e la confidenza reciproca divengono necessarie, e sempre più tendono a confondersi colla vera politica.»<sup>30</sup>

So ist mit Blick auf die Frage nach dem Kopfgeld klar, dass der aufgeklärte Staat, der auf eine Politik des Vertrauens setzt, keine solche Prämie ausrichten darf, da dadurch der Verrat belohnt und gegenseitiges Misstrauen gesät würde: «una guerra clandestina spargendo il sospetto reciproco fra i cittadini». Dies ist nicht kompatibel mit einer moralischen Politik, die die Grundlage des nationalen Glücks bildet, das für Beccaria in gleicher Weise Wohlstand und Freiheit sowie globalen Frieden umfasste.<sup>31</sup> Wofür Beccaria mit seiner moralischen Politik des Vertrauens argumentierte, ist ein schwacher Staat – im Unterschied zu Genovesi, der zur Sicherung des Vertrauens auf einen starken Staat setzte. Beccarias Konzept eines moralischen und schwachen Staates ist der Schlüssel für das Verständnis seines Werkes *Dei delitti e delle pene*, das nicht auf eine juristische oder strafrechtstheoretische Abhandlung reduziert werden darf, sondern von der Idee eines aufgeklärten, von Humanität und Freiheit geprägten Rechtsstaats inspiriert war. Die Humanität kommt im zentralen strafrechtsreformerischen Anliegen des Werkes zum Ausdruck, das heisst in der Abschaffung von Folter und Todesstrafe,<sup>32</sup> und der Freiheitsgedanke in dem spezifischen kontraktualistischen Modell Beccarias, dem zufolge die Menschen dem Staat nur den kleinstmöglichen Teil ihrer Freiheit übertragen, um eine grösstmögliche persönliche Freiheit zu behalten.<sup>33</sup>

Mit einer vergleichbaren Argumentation, mit der Beccaria das Aussetzen von Kopfgeldern zurückwies, wandte er sich gegen die Straffreiheit von Kronzeugen. Er lehnte eine gesetzliche Regelung,

<sup>30</sup> Ebd., 113.

<sup>31</sup> Ebd., 113–114.

<sup>32</sup> Dazu allgemein beispielsweise W. Rother: Verbrechen, Folter, Todesstrafe; ders.: Contractualism and Humaneness sowie oben die Stichwörter «Folter» und «Todesstrafe»

<sup>33</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 31. Vgl. dazu beispielsweise W. Rother: *La maggiore felicità possibile*, 150–155 oder oben das Stichwort «Freiheit».

die es dem Staat erlauben würde, Verbrechern, die ihre Komplizen verraten, Straffreiheit zuzusichern, aus grundsätzlichen Erwägungen ab. Gesetze müssen, so Beccaria, konsistent sein und dürfen nicht den Verrat, der moralisch verwerflich ist, aus ermittlungstechnischer Zweckmässigkeit gutheissen. Ohne das naheliegende juristische Prinzip der Rechtsgleichheit geltend zu machen, argumentierte Beccaria auf der Grundlage seiner Politik des Vertrauens. Die Gesetze waren für ihn sakrosankt, Inbegriff des öffentlichen Vertrauens und die Grundlage der Moral – «il monumento della pubblica confidenza, la base della morale umana».<sup>34</sup> Sie waren für ihn also nicht, wie für Genovesi, ein Instrument, um potentiellen Missetätern, also allen Bürgern, Furcht einzuflössen, sondern Manifestation eines Vertrauensverhältnisses zwischen dem individuellen Rechtssubjekt und dem staatlichen Rechtssystem. Die primäre Funktion der Gesetze bestand für Beccaria nicht darin, Strafen anzudrohen, sondern darin, den Bürgern Rechtssicherheit zu garantieren. Ein Rechtsstaat ist auf das Vertrauen der Bürger in die rechtlichen und staatlichen Institutionen angewiesen.

Dass Beccaria für einen Staat argumentierte, der kein vom Prinzip der Macht und der Herrschaft geleitetes System ist, sondern vielmehr von der Idee des Vertrauens und der Menschlichkeit getragen ist, zeigt sich in seiner Zurückweisung der Maschinenmetapher, der zufolge der Staat eine «macchina complicata» sei, deren Mechanismus von den Machthabern in Bewegung gesetzt wird, von Machthabern, die kalt und gefühllos mit den Seelen spielen wie Musiker mit ihren Instrumenten und die die Empfindungen und Leidenschaften der Menschen für ihre eigenen Zwecke einsetzen.<sup>35</sup> Beccaria ersetzte die vertikale Struktur von Macht und Herrschaft durch eine horizontale Struktur, in der die Bürger nicht fremdem Zwecken unterworfen, sondern als freie Subjekte gesetzt sind, die in einem Verhältnis gegenseitigen Vertrauens untereinander und zum Staat stehen.

<sup>34</sup> C. Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 115.

<sup>35</sup> Ebd.

Im Sinne eines kurzen und vorläufigen Fazits – auch und vor allem mit Blick auf eine Vertiefung der historischen und systematischen Erforschung des Begriffs des Vertrauens: Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass das weithin in seiner philosophischen Relevanz unterschätzte Vertrauen einer der wichtigen Gedanken der Aufklärung ist. Vielleicht müssten die aristotelische Tugendethik und die kantische Pflichtethik sowie die klassische politische Theorie um das Konzept des Vertrauens, wie es im Denken Genovesis und Beccarias angelegt ist, ergänzt und erweitert werden.

Natürlich setzen die ausführlichen Reflexionen, die Aristoteles im achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* zur Freundschaft anstellt, stillschweigend voraus, dass Freunde einander vertrauen. Und bei Kant wird der Begriff des Vertrauens ebenfalls reflektiert, wenn auch nicht in den Schriften zur praktischen Philosophie, sondern in dem auf den ersten Blick wenig einschlägigen Kontext der privaten Tischgesellschaft: Diese ist, so Kant, grundlegend auf Vertrauen angewiesen, das zwar ausserhalb solcher Pflichten liegt, die sich aus einem expliziten Vertrag ergeben, doch eigne jeder Tischgemeinschaft eine «gewisse Heiligkeit», die die Teilnehmenden zur Verschwiegenheit verpflichte, weil ohne Vertrauen keine Tischgemeinschaft möglich sei. So ist in Kants Reflexionen durchaus ein philosophisches Konzept des Vertrauens vorgeformt, denn er transponierte die Idee des Vertrauens der privaten Tischgesellschaft in die öffentliche und staatsbürgerliche Gesellschaft und stellte eine Analogie her zwischen dem Vertrauen der Tischgesellschaft und dem Gastrecht. Aus dem «Zusammenspeisen an einem Tische» ergibt sich ein Verhältnis, das «als die Förmlichkeit eines solchen Vertrags [...] angesehen» wird, der dem Gast die Sicherheit vor jedweder Nachstellung durch den Gastgeber oder die anderen Gäste garantiert.<sup>36</sup>

Vielleicht ist das Vertrauen sogar jener entscheidende Gedanke der Aufklärung, der die totalitäre Rationalität des modernen Sicherheits- und Kontrolldenkens konterkariert, das in Lenins Leitsatz, dass Vertrauen gut, Kontrolle aber besser sei, seinen Ausdruck und

<sup>36</sup> I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 279.

als geflügeltes Wort im kollektiven Bewusstsein breite Akzeptanz gefunden hat.<sup>37</sup> Und vielleicht liegt im Vertrauen jene Möglichkeit eines «schwachen Denkens»,<sup>38</sup> das die Aufklärung vor ihrer von Horkheimer und Adorno diagnostizierten Selbstzerstörung, vor ihrem Umschlagen in Despotismus und Faschismus bewahren und «aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft» befreien könnte.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. W. I. Lenin: Über Abenteuerertum, 358: «Nicht aufs Wort glauben, aufs strengste prüfen – das ist die Losung der marxistischen Arbeiter.» 359: «Aufs blosse Wort glauben nur Narren.» 361: «Wir erklären den Arbeitern ruhig und fest: Glaubt Worten nicht, überprüft sie an Hand der Tatsachen». Laut G. Büchmann: Geflügelte Worte, 659, gehörte die russische Redewendung «Vertraue, aber prüfe nach» zu den «Lieblingssätzen» Lenins, der in der Fassung «Vertrauen ist gut, Vorsicht ist besser!» «als Wort Lenins in den deutschen Sprachgebrauch übergegangen» sei. Allerdings ist die Formulierung «Vertrauen ist gut, aber Misstrauen besser» bereits bei K. F. W. Wander: Deutsches Sprichwörter-Lexikon, IV 1616, nachgewiesen.

<sup>38</sup> Durchaus im Sinne von G. Vattimo und P. A. Rovatti: *Il pensiero debole*.

<sup>39</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 11, 13, 15, 16.

## Bibliographie

---

- Amidei, Cosimo: Opere, introduzione, testo e nota critica a cura di Antonio Rotondò, Torino 1980.
- La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1768), in: ebd., 151–254.
- Amnesty International: Wenn der Staat tötet. Liste der Staaten mit und ohne Todesstrafe. Stand 10. April 2019.  
[http://www.amnesty-todesstrafe.de/files/reader\\_wenn-der-staat-toetet\\_laenderliste.pdf](http://www.amnesty-todesstrafe.de/files/reader_wenn-der-staat-toetet_laenderliste.pdf) (27.7.2019)
- Anonym: Demetrio ai lettori di questi fogli (1764/65), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 402–404.
- Piano ecclesiastico per un regolamento da tentare nelle circostanze de' tempi presenti. Con aggiunta d'un Discorso sopra l'autorità della chiesa, Venezia: Bortolo Baronchelli 1767.
- Armellini, Serenella: Liberta e organizzazione. Il riformismo di Carlantonio Pilati, Milano 1991.
- Audegean, Philippe: Passions et liberté. Loi de nature et fondement du droit en Italie à l'époque de Beccaria, in: Studi settecenteschi 23 (2003) 197–278.
- Beccaria, Cesare: Carteggio (parte I: 1758–1768), a cura di Carlo Capra, Renato Pasta e Francesca Pino Pongolini, in: Edizione nazionale, IV, Milano 1994.
- De' fogli periodici (1765/66), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 411–419.
- Dei delitti e delle pene (1764), a cura di Gianni Francioni, Edizione nazionale, I, Milano 1984, 13–129.

- Des délits et des peines, introduction, traduction et notes de Philippe Audegean; texte italien établi par Gianni Francioni, Lyon 2009.
  - Des Herren Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen. Auf das Neue selbst aus dem Italiänischen übersezet mit durchgängigen Anmerkungen des Ordinarius zu Leipzig Herren Hofrath Hommels, Breslau: bey Johann Friedrich Korn, dem ältern, 1778.
  - Pensieri sopra le usanze ed i costumi (1768), in: Scritti filosofici e letterari, a cura di Luigi Firpo, Gianni Francioni, Gianmarco Gaspari, Edizione nazionale, II, Milano 1984, 293–304.
  - ; Gallarati Scotti, Francesco; Risi, Paolo: Voto degli infrascritti individui della giunta delegata per la riforma del sistema criminale nella Lombardia austriaca riguardante la pena di morte (1792), in: C. Beccaria: Opere, a cura di Sergio Romagnoli, II, Firenze 1958, 735–741.
- Bojčević Alexander: Die Todesstrafe in noch 73 Staaten. Eine aktuelle Standortbestimmung aus der Sicht von *amnesty international*, in: Helmut C. Jacobs (Hg.): Gegen Folter und Todesstrafe – Aufklärerischer Diskurs und europäische Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2007, 15–22.
- Borghero, Carlo: Giacinto Sigismondo Gerdil, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien, Basel 2011, 238–243, 247–248.
- Bozzola, Annibale: Casanova illuminista, Modena 1956.
- Büchmann, Georg: Geflügelte Worte, Zürich <sup>32</sup>1976.
- Casanova, Giacomo: Commentaire littéral sur les trois premiers chapitres de la Genèse, in: Giacomo Casanova: Jcosameron ou Histoire d’Edouard, et d’Elisabeth qui passèrent quatre vingts un ans chez des Mégamières habitants aborigènes du Protocosme dans l’intérieur de notre globe, traduite de l’anglois, I, Prague: à l’imprimerie de l’école normale [1787], 1–108.
- Della filosofia e de’ filosofi, a cura di Federico Di Trocchio, in: Nouvelles de la République des Lettres (1990) II 83–105.



- Essai de critique sur les mœurs, sur les sciences, et sur les arts, éd. Gérard Lahouati, Helmut Watzlawick, Pau 2001.
- Essai sur la Matière, in: Giacomo Casanova: Histoire de ma vie, suivie de textes inédits, éd. Francis Lacassin, I, Paris <sup>2</sup>2009, 1346–1355.
- Histoire de ma vie, suivie de textes inédits, éd. Francis Lacassin, Paris <sup>2</sup>2009.
- Jcosameron ou Histoire d’Edouard, et d’Elisabeth qui passèrent quatre vingts un ans chez des Mégamières habitans aborigènes du Protocosme dans l’intérieur de notre globe, traduite de l’anglois, Prague: à l’imprimerie de l’école normale [1787].
- Le philosophe et le théologien, in: Giacomo Casanova: Histoire de ma vie, suivie de textes inédits, éd. Francis Lacassin, I, Paris <sup>2</sup>2009, 1108–1256.
- L’Homme, et la Raison. Dialogue, in: Giacomo Casanova: Supplimento all’opera intitolata Confutazione della storia del governo veneto d’Amelot de la Houssaje, Amsterdam: Pietro de Mortier [in Wirklichkeit Lugano: Agnello] 1769, 159–218.
- Méditation à mon lever du 29 Mai 1789, in: in: Giacomo Casanova: Histoire de ma vie, suivie de textes inédits, éd. Francis Lacassin, I, Paris <sup>2</sup>2009, 1275–1277.
- Philocalies. Sur les sottises des mortels, éd. Tom Vitelli, Salt Lake City, Utah 1993.
- Rêve: Dieu. Moi, in: Giacomo Casanova: Histoire de ma vie, suivie de textes inédits, éd. Francis Lacassin, I, Paris <sup>2</sup>2009, 1278–1334.
- Sur la nature de Dieu, in: ebd., 1334–1345.
- Sur les Odes d’Horace, in: ebd., I 1411–1426.
- Cattaneo, Mario A.: Beccaria und Sonnenfels. Die Abschaffung der Folter im thesesianischen Zeitalter, in: Mario A. Cattaneo: Aufklärung und Strafrecht. Beiträge zur deutschen Strafrechtsphilosophie des 18. Jahrhunderts, aus dem Italienischen von Thomas Vormbaum, Baden-Baden 1998, 49–62.
- Cesare Beccaria e l’illuminismo giuridico europeo, in: Cesare Beccaria tra Milano e l’Europa. Convegno di studi per il 250° anniversario della nascita promosso dal Comune di Milano, Milano, Roma, Bari 1990, 196–224.

- Cerman, Ivo: «Je viens pour vous convertir», in: ebd., 201–224.
- Reynolds, Susan; Lucci, Diego (eds.): *Casanova. Enlightenment philosopher*, Oxford 2016.
- Cheneval, Francis: Jean-Jacques Rousseau, in: Johannes Rohbeck, Helmut Holzhey (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, II: Frankreich*, Basel 2008, 618–683, 702–710.
- Cowan, Brian: Mr. Spectator and the Coffeehouse Public Sphere, in: *Eighteenth-Century Studies* 37/3 (2004) 345–366.
- Di Trocchio, Federico: La filosofia dell'avventuriero: Giacomo Casanova oltre libertinismo e illuminismo, in: G. Pizzamiglio: *Giacomo Casanova*, 109–145; engl. Übers: The philosophy of the adventurer: Giacomo Casanova beyond libertinism and Enlightenment, in: Ivo Cerman, Susan Reynolds, Diego Lucci (eds.): *Casanova. Enlightenment philosopher*, Oxford 2016, 49–91.
- Diderot, Denis: La promenade du sceptique ou Les allées (1747), texte établi et présenté par Herbert Dieckmann, commentaire de Herbert Dieckmann et Jean Deprun, in: *Œuvres complètes, II: Philosophie et mathématique, édition critique et annotée*, Paris 1975, 63–169.
- Dorn-Haag, Verena J.: *Hexerei und Magie im Strafrecht. Historische und dogmatische Aspekte*, Tübingen 2016.
- Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Kursbuch des Glaubens, im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hg. von Hartmut Jetter, Hort Echternach, Horst Reller und Manfred Kießig, Gütersloh <sup>5</sup>1989.
- [Facchinei, Ferdinando:] Lettera del critico, in: Dalmazzo Francesco Vasco: *Opere*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino 1966, 53–55.
- Note critiche [zuerst: Venezia: Zatta 1765], in: *Meditazioni sulla felicità [di Pietro Verri] con Note critiche [di Ferdinando Facchinei] e Risposta alle medesime d'un amico piemontese [Dalmazzo Francesco Vasco]*, Milano: Giuseppe Galeazzi 1766. Zitiert nach: Dalmazzo Francesco Vasco: *Opere*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino 1966, 51–105.

- Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti, e delle pene, [Venezia: Zatta] 1765. Zitiert nach: Cesare Beccaria: *Dei delitti e delle pene, con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, a cura di Franco Venturi, Torino 1994, 164–177.
- Preludio dell'autor delle Note, Dalmazzo Francesco Vasco: *Opere*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino 1966, 56–62.
- Fancelli, Manlio: I critici italiani del Rousseau e il pensiero politico di G. R. Carli, in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 25 (1948) 249–299.
- Farinella, Calogero: *Die Gelehrtenzeitschriften*, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, 5–11, 33–35.
- Felice Maria da Napoli: *Dimostrazione della ignoranza e della empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la chiesa in generale, sopra il clero regolare e secolare &c.*, I–III, Napoli: nella stamperia Simoniana 1770.
- Fido, Franco: Casanova lettore dei *Philosophes* a Dux, in: Gilberto Pizzamiglio (a cura di): *Giacomo Casanova. Tra Venezia e l'Europa*, Firenze 2001, 21–33.
- Francia, Adolfo: La Milano giudiziaria del XVII secolo. Da Pietro Verri ad Alessandro Manzoni, il punto di vista della criminologia, in: *Rassegna italiana di criminologia* 5/2 (2011) 6–12.
- Francioni, Gianni: Notizia sul manoscritto della seconda redazione del *Dei delitti e delle pene* (con una appendice di inediti di Pietro Verri relativi all'opera di Beccaria), in: *Studi settecenteschi* 7–8 (1985–1986) 229–296.
- Storia editoriale del «Caffè», in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, LXXXI–CXLVI.
- Gaeta, Renato: Carlo Antonio Pilati. Dalle esperienze culturali europee al riformismo trentino (1760–1802), Venezia 1995.
- Garlati, Loredana: «Colpevoli di un delitto che non c'era». Il processo agli untori nella lettura di Verri e di Manzoni, in: *La Corte d'assise* 1 (2011) 395–449, dt. Übers. von Thomas Vormbaum:

- «Schuldig eines Verbrechens, das es nicht gab». Der Prozess gegen die Mailänder «Pestschmierer» in der Deutung Pietro Verris und Alessandro Manzoni, Münster 2013.
- Melchiori Bartolomeo, in: Italo Biocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletta (a cura di): *Dizionario biografico dei giuristi italiani (secolo XII–XX)*, Bologna 2013, 1319–1320.
- Gaspari, Gianmarco (a cura di): *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, Milano 1980.
- Genovesi, Antonio: *Delle lezioni di commercio o sia d’economia civile da leggersi nella Cattedra Interiana, I–II*, Napoli: Fratelli Simone 1765–1767, zit.: *Lezioni di commercio o sia d’economia civile*, Edizione novissima accresciuta di varie aggiunte dell’Autore medesimo, I–II, Bassano: Remondini (di Venezia) 1769.
- *Grundsätze der bürgerlichen Oekonomie, nach der neuesten und verbesserten Ausgabe aus dem Italienischen übersetzt von August Witzmann, I–II*, Leipzig: bey Paul Gotthelf Kummer 1776.
- [Gerdil, Giacinto Sigismondo:] *Réflexions sur la Théorie, et la Pratique de l’éducation, contre les principes de Mr. Rousseau. Par le P. G. B.*, Geneve: E. Du Villard, 1764 (2. Auflage).
- Gipper, Andreas: *Die Poetik des Wissens im Zeitalter des Periodikums. Wissenschaft und Wissenschaftsvulgarisierung in «Il Caffè»*, in: Helmut C. Jacobs, Gisela Schlüter, Christof Weiland, Hermann H. Wetzel (Hg.): *Die Zeitschrift «Il Caffè». Vernunftprinzip und Stimmenvielfalt in der italienischen Aufklärung*, Frankfurt am Main 2003, 47–68.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Die Leiden des jungen Werther (1774)*, in: *Hamburger Ausgabe*, VI, München <sup>13</sup>1993, 7–124.
- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae & gentium, item juris publici praecipua explicantur (1625)*, editio nova cum annotatis auctoris, ex postrema ejus ante obitum cura multo nunc auctior [...], Amsterdami: apud Iohannem Blaeu 1646.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962)*, Frankfurt am Main <sup>15</sup>2018.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke (Theorie Werkausgabe), III, Frankfurt am Main 1970.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I–III, in: ebd., XVIII–XXX, Frankfurt am Main 1971.
- [Heidegger, Heinrich:] *Reflexionen eines Schweizers über die Frage: Ob es der Catholischen Eidgenoßschaft nicht zuträglich wäre, die regularen Orden gänzlich aufzuheben, oder wenigstens einzuschränken?*, ohne Ort 1769.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651), übers. von Jacob Peter Mayer, Stuttgart 1970.
- Holbach, Paul-Henri Thiry d': *Le christianisme dévoilé ou examen des principes & des effets de la religion chrétienne* (1761), in: *Œuvres philosophiques*, I, éd. Jean Pierre Jackson, Paris 1998, 1–120.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung* (1944/1969), in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, III, Darmstadt 1998.
- Hutcheson, Francis: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue; in two treatises. In which the principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, against the author of the Fable of the Bees: and the ideas of moral good and evil are establish'd, according to the sentiments of the antient moralists [...]*, London: printed by J. Darby for Wil. and John Smith 1725.
- Ihring Peter: «Le arti e le scienze tutte formano una catena?» «Il Caffè» und die Frage nach der Einheit des menschlichen Wissens, in: Helmut C. Jacobs, Gisela Schlüter, Christof Weiand, Hermann H. Wetzel (Hg.): *Die Zeitschrift «Il Caffè». Vernunftprinzip und Stimmenvielfalt in der italienischen Aufklärung*, Frankfurt am Main 2003, 89–106.
- «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino 21998.
- Jacobs, Helmut C.: *Die Rahmenhandlung von «Il Caffè» im Spannungsfeld von inszenierter Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, in: Helmut C. Jacobs, Gisela Schlüter, Christof Weiand, Hermann H. Wetzel (Hg.): *Die Zeitschrift «Il Caffè». Vernunftprinzip und*

- Stimmenvielfalt in der italienischen Aufklärung, Frankfurt am Main 2003, 107–129.
- Jaumann, Herbert: Rousseau in Deutschland. Forschungsgeschichte und Perspektiven, in: ders. (Hg.): Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption, Berlin, New York 1995, 1–22.
- Jung, Frank: «Sich von einem tyrannischen Joch losmachen und unter die süße Herrschaft der Nation begeben». Die Korsische Revolution als republikanisches Experiment im Europa des 18. Jahrhunderts, in: Frank Jung, Thomas Kroll (Hg.): Italien und Europa. Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung, Paderborn 2014, 77–118.
- Katechismus der Katholischen Kirche (nach dem lat. Urtext, Città del Vaticano 1993), München 1993.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Akademie-Ausgabe, VII 117–333.
- Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784), in: ebd., VIII 33–42.
- Die Metaphysik der Sitten (1797), in: ebd., VI 203–493.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), in: ebd., VII 1–202.
- Eine Vorlesung Kants über Ethik (*Philosophia practica universalis una cum Ethica*), im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer, Berlin 1924.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Akademie-Ausgabe, IV 385–463.
- Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: ebd., V 1–163.
- Kritik der Urteilskraft (1790), in: ebd., V 165–485.
- Reflexionen zur Moralphilosophie, Nr. 7191, in: ebd., XIX 92–317.
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in: ebd., VIII 273–313.
- Klettke, Cornelia: Der Kaffee als Droge der Aufklärer, in: Helmut C. Jacobs, Gisela Schlüter, Christof Weiland, Hermann H. Wetzel (Hg.): Die Zeitschrift «Il Caffè». Vernunftprinzip und Stimmenvielfalt in der italienischen Aufklärung, Frankfurt am Main 2003, 131–147.

- Klippel, Diethelm: Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000) 73–90.
- Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn 1976.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Über Abenteuerertum (1914), in: *Werke*, XX, Berlin 1961, 358–361.
- Locke, John: *Two treatises of government* (1690), a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge 1988.
- Longo, Alfonso: *Prolusio ab Alphonso Marchione Longo canonico theologo Basilicae Sancti Stephani juris publici ecclesiastici in Palatinis Mediolanensibus Scholis regio professore recitata anno MDCCCLXIX*, Mediolani: Joseph Galatius 1769.
- Maffei, Scipione: *Arte magica annichilita libri tre. Con un'appendice*, Verona: Antonio Andreoni 1754.
- *Arte magica dileguata. Lettera [...] al padre Innocente Ansaldi dell'Ordine de' Predicatori*, Verona: Agostino Carattoni 1749, 21750.
- [unter dem Pseudonym Don Antonio Fiorio Veronese Arciprete di Tignale, e Valvestino, Vicario Foraneo:] *Arte magica distrutta*, Trento: G. A. Brunati 1750.
- [Manzoni, Alessandro:] *Postille di Alessandro Manzoni alle Osservazioni sulla tortura*, in: Pietro Verri: *Osservazioni sulla tortura*, commento di Sergio Cusani e Pino Tripodi, nota ai testi di Max Bruschi, Milano 1997, 101–107.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke (MEW) I*, Berlin 1974, 378–391.
- Massetto, Gian Paolo: Pietro e Alessandro Verri in aiuto di Cesare Beccaria: la risposta alle *Note* del Facchinei, in: Carlo Capra (a cura di): *Pietro Verri e il suo tempo*, Bologna 1999, 289–351.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de: *Essai de philosophie morale* (1749), ohne Ort 1751.
- Melchiori, Bartolomeo: *Miscellanea di materie criminali, volgari, e latine, composta secondo le leggi civili, e venete*, Venezia: nella Stamperia Bragadina presso Pietro Bassaglia 1741.

- Mondolfo, Rodolfo: Beccaria e Kant, in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 5 (1925) 617–619.
- [Montagnacco, Antonio:] *Ragionamento intorno a' beni temporali posseduti dalle chiese, dagli ecclesiastici e da quelli tutti, che si dicono mani morte*, Venezia: Carlo Palese, 1766.
- Montanelli, Indro; Gervaso, Roberto: *L'Italia del Settecento (1700–1789)*, Milano 1998.
- Montesquieu: *De l'esprit des lois* (1748), in: *Œuvres complètes, texte présenté et annoté par Roger Caillois*, II, Paris 1951, 225–995.
- Ogris, Werner: Joseph von Sonnenfels als Rechtsreformer, in: Helmut Reinalter (Hg.): *Joseph von Sonnenfels*, Wien 1988, 11–95.
- Paradisi, Agostino: *Istituzioni economico politiche (1772–1775)*, in: *Economisti minori del Settecento lombardo*, a cura di Carlo Antonio Vianello, Milano 1942, 292–366. – *Infolge der falschen Zuschreibung Vianellos unter dem Namen Alfonso Longos publiziert*.
- Parinetto, Luciano: *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, Firenze 1974.
- Pilati, Carlo Antonio: *Di una riforma d'Italia ossia dei mezzi di riformare i piu cattivi costumi, e le piu perniciose leggi d'Italia*, Villafranca [Venezia? Chur: Typographische Gesellschaft?] 1767.
- *Riflessioni di un italiano, sopra la chiesa in generale, sopra il clero si regolare, che secolare, sopra i vescovi, ed i pontefici romani, e sopra i diritti ecclesiastici de' principi*, Borgo Franccone [Chur: Typographische Gesellschaft] 1768.
- Pizzamiglio, Gilberto (a cura di): *Giacomo Casanova. Tra Venezia e l'Europa*, Firenze 2001.
- Porret, Michel: *L'Ombre du Diable. Michée Chauderon, dernière sorcière exécutée à Genève*, Genève 2009.
- Preto, Paolo: Fachinei (Fachinei), Ferdinando, in: *Dizionario biografico degli italiani*, XLIV, Roma 1994, 29–31.
- Pufendorf, Samuel: *De jure naturae et gentium* (1672), hg. von Frank Böhling, in: *Gesammelte Werke*, IV, Berlin 1998.
- *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* (1673), hg. von Gerald Hartung, in: *ebd.*, II, 1997.



- *Elementa jurisprudentiae universalis* (1660), hg. von Thomas Behme, in: ebd., III, 1999.
- Radonić, Vladimir: *Die Klosterreform in Venedig (1767–1770)*, Šibenik 1935.
- Rao, Anna Maria (a cura di): *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma 2012.
- Giuseppe Maria Galanti, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, 400–410, 431–432.
- Rebuffa, Giorgio: *Scienza del governo e problema penale nell’opera di Joseph von Sonnenfels*, in: Aldo De Maddalena, Ettore Rotelli, Gennaro Barbarisi (a cura di): *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell’età di Maria Teresa*, II, Bologna 1982, 957–967.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg 2005.
- Rhonheimer, Martin: *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, Freiburg im Breisgau 2012.
- *Ist die Aufklärung vom Himmel gefallen?*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 24.1.2017, <https://www.nzz.ch/feuilleton/ist-die-aufklaerung-vom-himmel-gefallen-ld.141375> (18.8.2018)
- *Töten im Namen Allahs*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 6.9.2017, <https://www.nzz.ch/feuilleton/toeten-im-namen-allahs-1.18378020> (18.8.2018)
- Rives Childs, James: *Casanova. Die große Biographie*, München 1977.
- Rohbeck, Johannes; Rother, Wolfgang (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011.
- Romagnoli, Sergio: «Il Caffè» tra Milano e l’Europa, in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino 2019, XIII–LXXIX.
- Rosa, Mario: *Amidei, Cosimo*, in: *Dizionario biografico degli italiani*, II Roma 1960, 793–794.
- Rota Ghibaudo, Silvia: *La fortuna di Rousseau in Italia, 1750–1815*, Torino 1961.
- *L’influence de Rousseau en Italie pendant la Révolution (1789–1799)*, in: 250<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Jean-Jacques

- Rousseau (1712–1778), *Annales historiques de la Révolution française* 170 (1962) 482–496.
- Rother, Wolfgang: Alfonso Longo, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, 271–272, 345.
- Antonio Genovesi, in: ebd., 374–390, 429–430.
- Carlo Antonio Pilati, in: ebd., 338–341, 354.
- Cesare Beccaria, in: ebd., 296–317, 348–352.
- *Cittadinanza e diritti dell'uomo*, in: Gianni Paganini, Edoardo Tortarolo (a cura di): *Illuminismo. Un vademecum*, Torino 2008, 46–58.
- *Contractualism and Humaneness. The Philosophical Framework of Pietro Verri's and Cesare Beccaria's Arguments on Interrogational Torture and Capital Punishment*, in: Beccaria. *Revue d'histoire du droit de punir* 2 (2016) 69–89
- Cosimo Amidei, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, 336–338, 354.
- Dalmazzo Francesco Vasco, in: ebd., 325–328, 353.
- Joseph von Sonnenfels, in: Helmut Holzhey, Vilem Mudroch (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, V: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz. Nord- und Osteuropa*, Basel 2014, 701–705, 713.
- *Konturen der Philosophie des italienischen Settecento*, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, XV–XXXV.
- *La maggiore felicità possibile. Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien*, Basel 2005.
- *Lust. Perspektiven von Platon bis Freud*, Basel 2010.
- Pietro Verri, in: Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, III: Italien*, Basel 2011, 273–295, 345–347.
- *Strafrechtsreformdiskussionen in Leipzig. Karl Ferdinand Hommel – «Germanorum Beccaria»*, in: Hanspeter Marti, Detlef

- Döring (Hg.): Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld, 1680–1780, Basel 2004, 459–486.
- The beginning of higher education in political economy in Milan and Modena. Cesare Beccaria, Alfonso Longo, Agostino Paradisi, in: *History of universities* 19/1 (2004) 119–158.
  - Verbrechen, Folter, Todesstrafe. Philosophische Argumente der Aufklärung. Mit einem Geleitwort von Carla Del Ponte, Basel 2010.
  - Zwischen Utilitarismus und Kontraktualismus. Beccarias Kritik an der Todesstrafe im philosophischen Kontext, in: Helmut C. Jacobs (Hg.): *Gegen Folter und Todesstrafe – Aufklärerischer Diskurs und europäische Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2007, 185–202.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contract social; ou, principes du droit politique* (1762), éd. Simone Goyard-Fabre, in: *Ceuvres complètes*, éd. Raymond Trousson, Frédéric S. Eigeldinger, V, Genève, Paris 2012, 457–613.
- *Émile ou de l'éducation* (1762), éd. Tanguy L'Aminot, in: ebd., VII–VIII 271–1052.
- Ruben, Peter; Brossmann, Beate; Guttandin, Friedhelm; Freund, Christine; Konersmann, Ralf: Sozialismus, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IX, Basel 1995, 1166–1210.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, New York 1978.
- Santato, Guido: «Industria» e pubblica felicità in Pietro Verri, in: Giorgio Bárberi Squarotti, Carlo Ossola (a cura di): *Letteratura e industria. Atti del XV congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana*, Torino, 15–19 maggio 1994, I: *Dal medioevo al primo Novecento*, Firenze 1997, 199–237.
- Schmid-Pauli, Edgar von (Hg.): *Der andere Casanova. Unveröffentlichte Dokumente aus dem Duxer Archiv*, Berlin 1930.
- Schulz Joachim: Die Ausweitung des Folterbegriffs unter menschenrechtlichen Aspekten, in: Helmut C. Jacobs (Hg.): *Gegen Folter und Todesstrafe. Aufklärerischer Diskurs und europäische Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2007, 223–246.

- Sonnenfels, Joseph von: Grundsätze der Polizey, hg. von Werner Ogris, München 2003.
- Ueber die Abschaffung der Tortur, Zürich: Orell, Geßner, Füeßlin und Compagnie 1775.
- Spedalieri, Nicola: De' diritti dell'uomo libri VI. Ne' quali si dimostra che la più sicura custode de' medesimi nella società civile è la Religione Cristiana; e che perciò l'unico progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa religione, Assisi [Roma: Perego Salvioni] 1791.
- Tartarotti, Girolamo: Del congresso notturno delle lammie libri tre [...] S'aggiungono due dissertazioni epistolari sopra l'arte magica, Rovereto: a spese di Giambatista Pasquali Libraio e Stampatore in Venezia 1749.
- Thomasius, Christian: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres. In quibus Fundamenta Juris Naturalis secundum Hypotheses Illustris Pufendorffii perspicuè demonstrantur [...] Editio secunda priori multò auctior, Halae: sumtibus Christophori Salfeldii 1694.
- Theses Inaugurales, de Crimine Magiae, ohne Ort 1701.
- Tibi, Basam: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München 1998; seit 2001 mit dem Untertitel: Leitkultur oder Wertebeliebigkeit.
- Torcellan, Gianfranco: Cesare Beccaria a Venezia, in: Omaggio a Beccaria, Rivista storica italiana 76/3 (1964) 720–748.
- [Tosini, Pietro:] Del celibato ovvero riforma del clero romano trattato teologico-politico del C.C.S.R. con annotazioni del medesimo autore, Venezia: Gian Francesco Garbo 1766.
- Valeri, Nino: Lezioni di storia moderna. L'età dell'illuminismo e la politica di Pietro Verri, Milano 1962.
- Vasco, Dalmazzo Francesco: Opere, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino 1966.
- Difesa del conte Vasco, da lui compilata nel forte di Ceva, luogo di sua detenzione, l'anno 1792, da essere rassegnata a sua Maestà il re Vittorio Amedeo III e stata dal ministro Graneri rimessa a sua Altezza Reale il principe di Piemonte (1792), in: ebd., 609–621.

- Il filosofo cristiano alli deisti materialisti e spiriti forti (1767), in: ebd., 151–152.
- Note allo «Spirito delle leggi» di Montesquieu (1768), in: ebd., 193–404.
- Risposta d'un amico piemontese, in: ebd., 63–105.
- Saggio filosofico intorno alcuni articoli importanti di legislazione civile (1790), in: ebd., 517–607.
- Suite du «Contract social» (1765), in: ebd., 7–49.
- Vattel, Emer de: *Le droit des gens. Ou principes de la loi naturelle, Appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains*, Londres 1758.
- Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo: *Il pensiero debole*, Milano 1983.
- Venturi, Franco (a cura di): *Illuministi italiani*, Milano, Napoli 1958.
- *Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais. Dalmazzo Francesco Vasco (1732–1794)*, Paris 1940.
- *Settecento riformatore, II: La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, 1758–1774*, Torino 1976.
- *Settecento riformatore, V: L'Italia dei lumi, Tomo secondo: La Repubblica di Venezia (1761–1797)*, Torino 1990.
- «Socialista» e «socialismo» nell'Italia del Settecento, in: *Rivista storica italiana* 75/1 (1963) 129–140.
- Verri, Alessandro: *Comentariolo di un galantuomo di mal umore che ha ragione, sulla definizione: L'uomo è un animale ragionevole, in cui si vedrà di che si tratta (1765/66)*, in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino 1998, 624–653.
- *Dei difetti della letteratura e di alcune loro cagioni (1765/66)*, in: ebd., 539–560.
- Verri, Gabriele: *Consulta del Senato di Milano del 19 aprile 1776*, in: *Pietro Verri: Osservazioni sulla tortura, commento di Sergio Cusani e Pino Tripodi, nota ai testi di Max Bruschi*, Milano 1997, 133–167.
- Verri, Pietro: *Decadenza del Papato, idea del governo di Venezia e degli Italiani in generale (1783)*, in: Nino Valeri. *Lezioni di storia moderna. L'età dell'illuminismo e la politica di Pietro Verri*, Milano 1962, 123–148.

- [Dell'onore che ottiensì dai veri uomini di lettere] (1764/65), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 284–288.
- Dialogo fra il Papa Pio VI e l'imperatore Giuseppe II in Vienna nel 1782, se fossero stati diversi da quello che furono (1782), in: Nino Valeri. Lezioni di storia moderna. L'età dell'illuminismo e la politica di Pietro Verri, Milano 1962, 261–273.
- Dialogo fra l'imperatore Giuseppe II ed un filosofo (1790), in: ebd., 161–176.
- Discorso sulla felicità (1763/1781), a cura di Gianni Francioni, in: Edizione nazionale, III, Roma 2004, 195–277.
- Discorso sulla felicità (1763/1781), introduzione e note di Noris Raffaelli, Firenze 1963.
- Discorso sull'indole del piacere e del dolore, a cura di Sara Rosini, in: Edizione nazionale, III, Roma 2004, 63–152.
- Elementi del commercio (1764/65), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 30–38.
- Il gran Zoroastro ossia Astrologiche predizioni Per l'Anno Bissestile 1764. Per servire da Contrappello al nuovo almanacco pubblicato col titolo Il mal di milza (1764), in: Mario Schettini (a cura di): Milano in Europa, Milano 1963, 394–440.
- Il mal di milza. Astrologiche osservazioni per l'anno bisestile 1764 In cui si trovano cose belle, cose bellissime, cose non più udite (1764), in: ebd., 347–393.
- [Introduzione] (1764/65), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 11–14.
- Meditazioni sulla felicità, a cura di Gianni Francioni, Como, Pavia 1996.
- Meditazioni sulla felicità con note critiche [di Ferdinando Facchinei] e risposta alle medesime d'un amico piemontese [Dalmazzo Francesco Vasco] (1766), in: Dalmazzo Francesco Vasco: Opere, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino 1966, 51–105.
- Orazione panegirica sulla Giurisprudenza Milanese (1763), in: Pietro Verri: Osservazioni sulla tortura, commento di Sergio Cusani e Pino Tripodi, nota ai testi di Max Bruschi, Milano 1997, 109–130.

- Osservazioni sulla tortura e singolarmente sugli effetti che produsse all'occasione delle unzioni malefiche alle quali si attribuì la pestilenza che devastò Milano l'anno 1630 (1776–1777), nota introduttiva e testo a cura di Gennaro Barbarisi, commento a cura di Loredana Garlati, in: Edizione nazionale VI, Roma 2010, 1–141.
- Storia naturale del caffè (1764/65), in: «Il Caffè» 1764–1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Torino <sup>2</sup>1998, 14–17.
- Su i parolai (1765/66), in: ebd., 472–475.
- Sulla interpretazione delle leggi (1765/66), in: ebd. 695–704.
- [Verri, Pietro & Alessandro:] Risposta ad uno scritto che s'intitola Note ed osservazioni sul libro Dei delitti e delle pene, [Lugano: Agnelli] 1765. Die Angabe des Druckers (Agnelli) gemäss Katalog des Archivio storico della Città di Lugano. Zitiert nach: Cesare Beccaria: Dei delitti e delle pene, con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento, a cura di Franco Venturi, Torino 1994, 178–186.
- Voltaire: Commentaire sur le livre Des délits et des peines, Par un Avocat de Province, ohne Ort 1766.
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, I–V, Leipzig 1867–1880.
- Weis, Eberhard: Cesare Beccaria (1738–1794), Mailänder Aufklärer und Anreger der Strafrechtsreformen in Europa, München 1992.
- Wolff, Christian: Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars octava, sive ultima. De imperio publico, seu jure civitatis, in qua omne jus publicum universale demonstratur et verioris politicae inconcussa fundamenta ponuntur, Halae Magdeburgicae: Prostat in Officina Libraria Rengeriana 1748.

## Nachweise

---

### CASANOVA

*Übersetzung und Bearbeitung des Buchkapitels* Italian Enlightenment debates on religion and Church. Casanova's philosophy and its background, in: Ivo Cerman, Susan Reynolds, Diego Lucci (eds.): Casanova. Enlightenment philosopher, Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford 2016 (Oxford University Studies in the Enlightenment 2016/9) 95–117.

### ETHIK

*Übersetzung, Bearbeitung und Erweiterung eines Vortrags, der am 27. Mai 2008 an einer Tagung der Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII zum Thema «Felicità pubblica, felicità privata» in der Villa Orlandi, Anacapri, gehalten wurde in* erschienen ist unter dem Titel Felicità, ragione, interesse e dovere. Aspetti della filosofia morale di Pietro Verri, in: Anna Maria Rao (a cura di): Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2012 (Biblioteca del XVIII Secolo 22) 93–100.

### FOLTER

*Stark überarbeitete Fassung eines Teils des Buchkapitels* Folter und Todesstrafe. Cesare Beccaria und Pietro Verri im europäischen Kontext, in: Frank Jung, Thomas Kroll (Hg.): Italien und Europa. Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung, Paderborn: Wilhelm Fink 2014 (Laboratorium Aufklärung 15) 143–159, hier 143–149.

### FREIHEIT

*Übersetzung und stark überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 24. November 2009 an einer Tagung des Instituts für Philosophie und des*



*Italien-Zentrums der Technischen Universität Dresden zum Thema «Die Philosophie der italienischen Aufklärung. La filosofia dell'illuminismo italiano» gehalten wurde und erschienen ist unter dem Titel Felicità e libertà – concetti principali della filosofia politica dell'illuminismo italiano, in: Giornale di filosofia. Filosofia italiana (maggio 2010) 1–11.*

#### HEXENWAHN

*Übersetzung und revidierte Fassung eines Vortrags, der am 26. Mai 2017 an einer Tagung der Accademia Roveretana degli Agiati zum Thema «Gli illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria nel Trentino del Settecento e i suoi legami con l'Europa» gehalten wurde und erschienen ist unter dem Titel Il «delitto» della stregoneria nell'illuminismo giuridico milanese, in: Riccarda Suitner (a cura di): Gli illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2019 (Biblioteca del XVIII Secolo 36) 91–98.*

#### PHILOSOPHIE

*Revidierte und erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 18. Oktober 2006 an einer interdisziplinären und internationalen Tagung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel in Zusammenarbeit mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts zum Thema «Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert» gehalten wurde und erschienen ist unter dem Titel Publizistik im Dienste der Aufklärung. Zum philosophischen Selbstverständnis der Zeitschrift Il Caffè, in: Ulrich Johannes Schneider (Hg.): Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert, Berlin: Walter de Gruyter 2008, 243–250.*

#### RELIGION

*Revidierte Übersetzung eines unveröffentlichten Vortrags mit dem Titel «Beccaria critique de la religion: le fondement philosophique du droit pénal», der am 3. Februar 2018 an der Universität Genf im Rahmen der vom Institut romand de théologie systématique et d'éthique veranstalteten Sixième journée d'étude DAMOCLES – droit, administration, magistrats, ordre, crime, lois et société – zum Thema «Beccaria: de la révélation à la codification. Religion et droit pénal au temps des Lumières» gehalten wurde.*

## ROUSSEAU

*Revidierte und teilweise gekürzte Fassung eines Kapitels zu einem Buch anlässlich des 300. Geburtstags von Rousseau, erschienen unter dem Titel «Il Rousseau dell'Italia». Facetten der Rousseau-Rezeption in der Philosophie des italienischen Settecento, in: Jesko Reiling, Daniel Tröhler (Hg./éd.): Zwischen Vielfalt und Imagination. Praktiken der Jean-Jacques-Rousseau-Rezeption. Entre hétérogénéité et imagination. Pratiques de la réception de Jean-Jacques Rousseau, Genève: Slatkine 2013 (Travaux sur la Suisse des Lumières 15) 121–140.*

## TODESSTRAFE

*Stark überarbeitete Fassung eines Teils des Buchkapitels Folter und Todesstrafe. Cesare Beccaria und Pietro Verri im europäischen Kontext, in: Frank Jung, Thomas Kroll (Hg.): Italien und Europa. Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung, Paderborn: Wilhelm Fink 2014 (Laboratorium Aufklärung 15) 143–159, hier 149–159.*

## VERTRAUEN

*Revidierte Fassung eines unveröffentlichten Vortrags mit dem Titel «Vertrauen als Grundlage von Moral und Gesellschaft. Ein Blick in die italienische Philosophie der Aufklärung», der am 21. September 2018 an der von der Universität Paderborn durchgeführten Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts zum Thema «Kulturen der Moral» gehalten wurde. Eine Publikation des Vortrags in den Tagungsakten in geplant.*